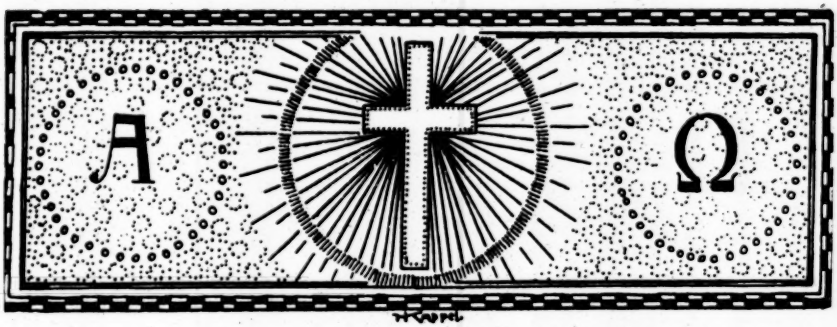


# ZUR KATHOLISCHEN AKTION

## Ein Wort zur Klärung [1]).

Von Domkapitular Prof. Lenhart, Mainz.

Fürchten Sie nicht, daß ich, indem ich heute über die katholische Aktion zu Ihnen spreche, mit der Stange im Nebel herumfahre, die Unklarheit vergrößere, statt Klarheit zu schaffen.

Ich möchte zuerst darlegen, was jetzt klar ist. Dann soll der Versuch gemacht werden, das noch Unklare aus dem Klaren durch logische Folgerungen zu klären.

### A. Was muß jetzt als klar betrachtet werden?

#### I. Das Wesen der katholischen Aktion.

Nach den Ausführungen des Nuntius Pacelli auf dem Magdeburger Katholikentag bezweckt der Hl. Vater mit der katholischen Aktion die Teilnahme der Laien an dem hierarchischen Apostolat.

Darin sind zwei Forderungen enthalten:

1. Die katholischen Laien sind berufen, ein tätiges und kraftvolles Apostolat zu entfalten.
2. Dieses Laienapostolat muß in die Verfassung der Kirche eingebaut werden.

Mit diesen zwei Forderungen, deren erste an die Laien, deren zweite an die Kirche selbst gerichtet ist, sind sehr bedeutsame Momente gegeben:

a) Das Laienapostolat, von dem seit Jahrzehnten viel geredet wird, bekommt eine feste, gleichsam kirchenrecht-

[1] Vortrag, gehalten auf der Monatsversammlung der Congregatio Mariana sacerdotalis, Wiesbaden (11. März 1929).

liche Grundlage: Einbau des Laienapostolates in die Verfassung der Kirche.

b) Der Laienstand wird durch die Verpflichtung zum Laienapostolat wesentlich gehoben, das Wort I. Petr. 2, 9 vom „auserwählten Geschlecht", vom „königlichen Priestertum", vom „heiligen Volk" erhält dadurch eine beachtenswerte Klärung, läßt sich jetzt ganz anders homiletisch und katechetisch verwerten, als seither, weil klare Vorstellungen damit verbunden werden können. Es muß aber auch homiletisch und katechetisch in diesem Lichte aufgewiesen werden, damit sich erkennen läßt, daß die päpstliche Forderung des Laienapostolates für sie eine Verpflichtung katholischen Glaubens und katholischen Lebens bedeutet.

c) Wenn dann von dem Einbau des Laienapostolates in die Verfassung der Kirche geredet wird, so erhellt daraus die Aufgabe der kirchlichen Organe, hier:

Papst für die Gesamtkirche,
Bischof für seine Diözese,
Pfarrer für seine Pfarrei.

Hier liegen zweifellos auch die Ausgangspunkte für den Weg, den die katholische Aktion zur Verwirklichung des Laienapostolates praktisch einschlagen muß. Doch davon später. Hier nur noch die orientierenden Worte Pacellis: Die apostolische Tätigkeit der Laien soll jener der Priester angegliedert und ihre geschlossenen Reihen sollen zu einer machtvollen Phalanx, zu einer acies bene ordinata in der Hand der Bischöfe und des Stellvertreters Christi auf Erden werden.

Als klar muß weiter betrachtet werden:

## II. Die Verpflichtung

und zwar 1. der Laien zum Laienapostolat und 2. der Bischöfe [und der Pfarrer] zum Einbau des Laienapostolates in die Verfassung der Kirche. Aus Ubi arcano erhellt die heilige Pflicht der Hirten wie der Gläubigen. Es handelt sich nicht um einen Rat, sondern um ein Gebot, und m. E. kann es sich um gar nichts anderes handeln. Denn die Verpflichtung ergibt sich als zwingende Folgerung aus der Notwendigkeit.

Denn als klar vor Augen liegend muß weiter angesehen werden:

## III. Die Notwendigkeit.

Die katholische Aktion in der von Pius XI. als Laienapostolat vorgeschriebenen Ausgestaltung ist notwendig, bitter notwendig.

Denn

1. Der Laizismus sucht Christus, seine Wahrheit, sein Gesetz, seine Gnade aus den Herzen zu verdrängen. Vor hundert Jahren erlebte man die Säkularisation der Kirchengüter, heute erleben wir die Säkularisation der Geister, der Seelen, die Entgottung, Entchristlichung, Entkirchlichung der Menschheit.

2. Der Erfolg, der furchtbare Erfolg dieser Bestrebungen liegt nicht nur in dem Neuheidentum, den Kirchenaustritten, den Ehen ohne Priester, den Kindern ohne Taufe vor uns, er zeigt sich erschreckend in dem religiösen Minimalismus derer, die noch Katholiken sein wollen, in der religiösen Unwissenheit, der sittlichen Ungebundenheit, dem Mangel an katholischem Selbstbewußtsein, katholischer Grundsatztreue, einheitlichem katholischem Denken, Wollen, Wirken.

3. Seit Leo XIII. arbeiten die Päpste dieser verhängnisvollen Säkularisation der Geister planmäßig entgegen. Die Enzykliken der letzten Jahrzehnte sind die besten Quellen zur Kenntnis der religiösen und sittlichen Not des Volkes, und es bleibt ein großer Verlust für die Seelsorge, daß selbst die Priester diese sprudelnden Quellen zeitgemäßer Seelsorge gewöhnlich nicht so ausgeschöpft haben und ausschöpfen, wie es notwendig ist. Man übersieht den ursprünglichen, frischen, klaren Bergquell und trinkt dafür künstliches Wasser. Davon wird die Seelsorge schwach, eindruckslos.

4. Pius X. hat das paulinische Omnia instaurare in Christo seinem Pontifikate als Ziel gesteckt. Damit war ein gewaltiges, angesichts der furchtbaren Gegenströmungen geradezu gigantisches Samenkorn auf den Ackerboden der Menschheit gestreut.

5. Pius XI. steckt jetzt durch die katholische Aktion die Wege zum Instaurare omnia in Christo ab, indem er das Laienapostolat als Pflicht fordert und seinen Einbau in die Verfassung der Kirche vorsieht. Er führt das Programm des zehnten Pius weiter der Verwirklichung entgegen, indem er das Mittel zum Ziel zeigt: Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat durch tätiges, kraftvolles Laienapostolat, das in die kirchliche Verfassung einzubauen ist.

Das Wie dürfte in Deutschland von dem hochwürdigsten Episkopat noch näher zu erläutern sein.

### IV. Organisationsform.

Als klar muß weiter gelten, daß eine einheitliche allgemeine Organisationsform von der Kirche nicht beabsichtigt ist.

Zwei Quellen bestätigen diese Auffassung:

1. die Magdeburger Rede des Nuntius Pacelli;
2. der Papstbrief an Kardinal Bertram vom 13. November 1928.

Zu 1. Nuntius Pacelli sagt:

Die katholische Aktion schafft sich ihre Form nach der jeweiligen religiösen und kirchlichen Lage der Länder und Völker, freilich immer in bewußter, grundsätzlicher Einordnung in die hierarchische Gliederung.

2. Der Hl. Vater selbst erklärt im Bertrambrief:

„Übrigens ist leicht einzusehen, daß die katholische Aktion, was ihre praktische Ausgestaltung betrifft, verschieden sein wird je nach der Verschiedenheit des Alters und Geschlechts, nach der Verschiedenheit der zeitlichen und örtlichen Verhältnisse."

Hierzu werden für Deutschland die deutschen Bischöfe sich äußern müssen. Der Bischof von Mainz stellt das auch in seinem Fastenhirtenbrief 1929 in Aussicht, wenn er schreibt: Nähere Anweisungen über die Durchführung der katholischen Aktion werden später ergehen.

## B. Was wir also heute noch nicht klar sehen, ist der Weg.

Einiges ist allerdings auch hier schon klar:

1. „Wertvolle und lebendige katholische Organisationen mit religiösen Zielen, an denen das katholische Deutschland so reich ist, sollen nicht zerstört oder beeinträchtigt werden."

2. „Die relative Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete wird nicht geleugnet. Organisationen der Katholiken mit rein kulturellen Zielen behalten ihre Selbständigkeit, sollen aber im Geiste der katholischen Aktion und in Verbindung mit ihr arbeiten."

3. „Politik ist ausgeschlossen. Politische Vereine können also dem Werke der katholischen Aktion nicht angegliedert werden. Aber das soll Ziel der katholischen Aktion sein: dem katholischen Volke Führer zu geben, die überall da, wo Kultur, Wirtschaft und Politik das Gebiet des Religiösen und Sittlichen berühren, klar und sicher auf dem

Boden der katholischen Weltanschauung stehen." (Pacelli.)

Daraus ergibt sich, daß keine, auch nicht die größte und einflußreichste Organisation beanspruchen darf, die katholische Aktion zu sein oder zu machen. Sie kann sich der katholischen Aktion angliedern, kann Waffen und Material für die Durchführung liefern, aber die katholische Aktion ist sie nicht, kann sie nicht sein. Die religiösen Organisationen können die Truppen stellen, aus ihnen können sog. Stoßtrupps zusammengestellt werden, aber die katholische Aktion sind sie nicht, können sie nicht sein.

Schon in der Enzyklika: Ubi arcano hat Pius XI. öffentlich erklärt, „daß die katholische Aktion mit dem Hirtenamte und dem christlichen Leben untrennbar verbunden ist". Daß sie die Laien dem hierarchischen Apostolate in bestimmtem Maße einzugliedern hat, ist im Bertrambrief ausgesprochen.

Daraus ergibt sich, daß die Durchführung der katholischen Aktion Angelegenheit der Kirche ist: Der Papst steht für die Gesamtkirche, der Bischof steht für seine Diözese, der Pfarrer steht für seine Pfarrei.

Und zur Durchführung in der Pfarrei möchte ich, vorbehaltlich jeder Korrektur, die durch die bischöflichen Weisungen eintreten kann, einige Worte sagen:

Der Pfarrer kann und darf sich für das Gebiet seiner Pfarrei die Leitung der katholischen Aktion nicht aus den Händen nehmen lassen. Von niemand, von keinem Verein und keiner Person. Er ist Träger der Pflicht, er hat die Verantwortung vor Gott, der Kirche, seinem Gewissen.

Da steht er und fragt sich: Was soll ich? Ich soll in meiner Gemeinde ein möglichst großes und wirkungsvolles Laienapostolat einrichten, ich soll dieses Laienapostolat als kirchliche Einrichtung fest in den Pfarrverband eingliedern. Das ist meine Aufgabe als Pfarrer.

Vor der unheimlichen Größe dieser Aufgabe kann er, rein menschlich genommen, erschrecken.

Wo soll ich die Laienapostel herbekommen?

Sind jetzt schon fähige und gewillte Personen vorhanden? Auf keinen Fall wird ihre Zahl ausreichen. Wie stelle ich die „acies bene ordinata" die machtvolle Phalanx her?

Das sind ernste Fragen, um so ernster, je größer und schwieriger die Pfarrei ist.

Eines ist sicher: Laienapostel sind heute selten, und sie fallen nicht vom Himmel wie die Schneeflocken, sie werden auch nicht durch eine begeisternde Rede auf die Beine gestellt.

Warum sind Laienapostel heute selten?

1. Wegen der furchtbaren religiösen Unwissenheit;
2. wegen des sittlichen Laxismus;
3. wegen der allgemeinen Diesseitsrichtung unseres Gesamtlebens;
4. wegen der Oberflächlichkeit, die vor jeder Tiefe zurückschreckt;
5. wegen des Schwindens aller Opferkraft infolge der ausgesprochenen Selbstsucht der modernen Menschen.

Die Gründe ließen sich beliebig vermehren, aber alle laufen sie schließlich auf das hinaus, was wir alle beklagen: Es fehlt das katholische Selbstbewußtsein, die katholische Grundsatztreue, einheitliches, katholisches Denken, Wollen und Wirken."

Das alles soll, wie Pacelli in Magdeburg gesagt hat, erst durch die kath. Aktion wieder neu geschaffen werden. Es ist also leicht, theoretisch vom Laienapostolat zu reden, aber schwer, tatsächlich die „machtvolle Phalanx", die „acies bene ordinata" auf die Beine zu bringen. Keine große Organisation, kein religiöser Verein kann sie auf die Beine bringen, die Hirten der Kirche allein können und müssen den in Anbetracht der Verhältnisse gigantischen Versuch wagen, und sie müssen dabei, sobald große und größere Pfarreien in Betracht kommen, tüchtige, zielbewußte Mitarbeiter haben.

Wie denke ich mir den Weg?

Ich glaube, daß der Heiland in der Zeit seines öffentlichen Wirkens ihn vorangegangen ist

1. durch seine allgemeine Volkspredigt;
2. durch besondere Unterweisung in seiner Apostelschule.

Er wandte sich an das ganze Volk, gewann aus ihm Jünger, hob aus der Schar der Jünger die zwölf Apostel heraus, und durch diese trug er sein Reich in die Welt.

Das Vorgehen des Heilandes muß unter erschwerten Verhältnissen ohne leibliche Gegenwart des Herrn, aber in seinem Geiste von den Pfarrern nachgeahmt werden.

## I. Plan für die allgemeine Volksbelehrung.

Predigt, Katechese, Christenlehre, Beichtansprachen, besondere Unterredungen, Vereinsansprachen, Einkehrtage, Exerzitien, Volksmissionen, kurz alles, also die gesamte ordentliche und außerordentliche Seelsorge, die kollektive und die individuale, müssen durchweg und auf lange Zeit von dem einen Ziele beherrscht sein:

Wiederschaffung, Neuschöpfung gleichsam eines ausgesprochen katholischen Selbstbewußtseins, katholischer Grundsatztreue, einheitlichen katholischen Denkens, Wollens und Lebens.

Es braucht da in der Wortverkündigung, auch im Vereinsbetrieb vorläufig, vorbehaltlich der zu erwartenden Weisungen der Bischöfe, nichts geändert zu werden. Nur das Ziel ist scharf und fest im Auge zu behalten. Es darf keine Predigt, keine Katechese, kein Vereinsvortrag ausgearbeitet werden, ohne daß der Stoff auf das eine große Ziel der kath. Aktion hingeordnet wird:

kath. Selbstbewußtsein, kath. Grundsatztreue, einheitliches kath. Denken, Wollen, Wirken.

Bei dieser Bestellung des Gesamtackerfeldes, die ganze Katholiken als Frucht der Arbeit erstrebt, wird langsam von selbst im Vereinsleben mancher Ballast über Bord geworfen werden, der schon lange des Mitführens nicht mehr würdig war. Es werden aber auch manche entdeckt werden, die zum tätigen, kraftvollen Laienapostolat erzogen werden können. Es wäre gewiß wünschenswert, wenn schon durch diese Arbeit allein das große Ziel erreicht werden könnte, aber so hoch dürfen wir die Erwartungen doch nicht spannen. Die Mißerfolge und Enttäuschungen werden auch hier nicht ausbleiben. Sie werden aber weniger zutage treten, wenn die Priester einer Pfarrei und bei mehreren Stadtpfarreien die Priester der ganzen Stadt bei ihrer Arbeit einig gehen, wenn sie selbst sich zu einer machtvollen Phalanx, zu einer acies bene ordinata zusammenschließen. Da kann — reine Absicht, starkes, katholisches und priesterliches Wollen vorausgesetzt — der Segen Gottes nicht fehlen. Daß die alten und neuen Wege der außerordentlichen Seelsorge: Missionen, Einkehrtage und Exerzitien ganz besonders geeignet sind, zielstrebig zu arbeiten und die Notwendigkeit kath. Selbstbewußtseins, kath. Grundsatztreue, einheitlichen kath. Denkens, Wollens und Wirkens förmlich einzuhämmern, braucht nicht bewiesen zu werden.

## II. Plan zur besonderen Heranbildung katholischer Laienapostel.

Zu einem wirklichen Laienapostel gehört viel:

1. religiöses Wissen;
2. sittliche Lauterkeit und Festigkeit;
3. Fähigkeit und Begeisterung für das Apostolat;
4. Takt bei seiner Ausübung.

Man könnte die Forderungen noch vermehren, aber es ist zu fürchten, daß schon die vier genannten nicht allzu häufig in einer Person sich finden. Auch zeigen die genannten Forderungen schon, welche Erziehungsarbeit an denjenigen zu leisten ist, die für das Werk des Laienapostolates gebildet werden sollen. Zu Verzagtheit ist kein Grund, aber Arbeit und Gebet werden reichlich notwendig sein, um das Ziel zu erreichen.

Schauen wir wieder auf den Heiland.

Seine großen Predigten hält er an alle, alle lädt er zu seiner Nachfolge, zu seiner Jüngerschaft ein.

Aber seine Apostel hebt er aus der großen Menge seiner Jünger heraus, diese Auserwählten vereinigt er in der Apostelschule und läßt ihnen eine besonders sorgfältige Ausbildung und Erziehung angedeihen.

Damit ist auch uns der Weg gezeigt. Wir müssen aus dem vorhandenen Bestand innerhalb der Pfarrei, aus Männern und Frauen, Jungmännern und Jungfrauen eine machtvolle Phalanx, eine acies bene ordinata von Laienaposteln auf die Beine stellen. Ob wir eine oder mehrere Laienapostelschulen zusammen- und nebeneinanderstellen, das wird ganz von der Größe der Pfarrei und ihren Verhältnissen abhängen. Die Hauptsache bleibt, daß allen das gleiche Ziel gesteckt ist und daß dieses Ziel überall mit gleicher Einmütigkeit und Kraft angestrebt wird: Laienapostel zu bilden, die fähig und entschlossen, bei anderen kath. Selbstbewußtsein, kath. Grundsatztreue zu wecken und sie zu einheitlichem kath. Denken, Wollen und Wirken zu führen.

Die erste Frage lautet nun: Woher sind diese Laienapostel zu gewinnen?

1. Aus den Mitgliedern kath. Vereine, soweit sie nach der Absicht des Papstes für das Werk der kath. Aktion in Betracht kommen. Es wird vorausgesetzt, daß die reguläre Vereinsarbeit schon ganz auf das Ziel der kath. Aktion eingestellt ist.

2. Durch freie Auswahl aus anderen Gemeindemitgliedern. Auf diese freie Auswahl legen wir sogar besonderen Wert.

Die zweite Frage lautet: Nach welchen Gesichtspunkten ist die Auswahl zu treffen?

1. Nicht nach den Ehrenämtern, die der Betreffende schon in der Pfarrei bekleidet.

2. Nicht nach wirtschaftlicher und sozialer Stellung.

3. Nicht nur unter dem einen Gesichtswinkel absoluter Bravheit.

Eine Wahl unter diesen drei Gesichtspunkten wäre verfehlt. Ebenso empfiehlt es sich nicht, allzu alte Leute auszuwählen, weil hier Energie und Begeisterungsfähigkeit nicht mehr im wünschenswerten Maße gegeben sind. Man soll aber auch — die Schwächen der Menschen sind immer in Rechnung zu stellen — einem Laienapostel seine allzu große Jugend und damit den Mangel an Autorität nicht vorwerfen können.

Das alles vorausgesetzt ist die Wahl nach den bereits früher genannten Gesichtspunkten zu treffen: Wissen, Lauterkeit, Fähigkeit und Begeisterung, Takt.

Ist so die Laienapostelschule zusammengestellt, dann muß die Bearbeitung der Köpfe und der Herzen in wohlüberlegtem Vorgehen beginnen.

1. Die Unterweisung hat das eine große Ziel unverrückt im Auge zu halten: Katholisches Selbstbewußtsein, katholische Grundsatztreue, einheitliches katholisches Denken, Wollen und Wirken.

An Material liegt außer den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen bereits recht viel vor. Wertvolle Dienste wird zweifellos Kardinal Bertrams Buch: Im Geiste und im Dienste der kath. Aktion; aus meinem Sinnen und Sorgen vom Wirken im Reiche des Königs Christus (Kösel, Kempten) leisten. Hier wird m. E. viel Erwünschtes gefunden werden können.

2. Mit der Unterweisung der Köpfe muß die Bereitung der Herzen, der Seelen verbunden sein, schon durch die warme Art, wie die Unterweisung der Köpfe geboten wird. Ausdrücklich sind die Herzen aber zum engeren Anschluß an Christus und seine Kirche zu führen, durch gemeinsamen Empfang der Sakramente, durch gemeinsame Exerzitien. Aus all dem muß die Begeisterung für das Laienapostolat auflodern und der Wille zu seiner geschickten, taktvollen Ausübung gestärkt werden.

3. Welche Erfahrungen werden wir mit dieser Laienapostelschule voraussichtlich machen? Die

Arbeit wird ohne Zweifel sehr schwer sein und viel Geduld erfordern, manche schwere Enttäuschungen bringen. Nicht alle werden bis zum Ende des Weges mitgehen, aber mancher wird auch unterwegs eingeschult werden können. Am Schlusse wird und muß ein guter, brauchbarer Stamm übrig bleiben, der dem Pfarrer für die tätige, praktische Aufgabe des Laienapostolates zur Verfügung steht, mehr oder weniger große Stoßtrupps, die in ihrer Gesamtheit und als Einzelpersönlichkeiten vom Pfarrer für das Werk des Laienapostolates auf den verschiedensten Lebensgebieten verwendet und dirigiert werden. Es werden sich sicher während der Unterweisung und Bereitung auch besondere Talente, sog. Spezialisten offenbaren, deren Befähigung auf diesem oder jenem Gebiete liegt.

4. Was ist für den Arbeitsweg der Laienapostel zu beachten?

a) Der Pfarrer gibt die Weisungen, steckt die Aufgaben.

b) Der Pfarrer muß dabei je nach den Schwierigkeiten Fehlern, die gemacht werden können, vorzubeugen suchen.

c) Der Pfarrer überwacht den Arbeitsweg.

d) Der Pfarrer läßt sich Bericht erstatten und sinnt bei Mißerfolgen auf andere Wege und andere Mittel.

e) Der Pfarrer berät, unterweist jeden Laienapostel nach Erledigung seiner Arbeit, tröstet und stärkt ihn, sucht seine Tätigkeiten und seine Begeisterung zu stärken und zu mehren.

f) Jährlich einmal, in der österlichen Zeit, sammelt er alle Laienapostel in Exerzitien, im Advent läßt er einen Einkehrtag folgen.

g) Jeden Tag legt er in der hl. Messe die Laienapostel und ihre Arbeit gleichsam in das Herz Jesu nieder und opfert außerdem täglich eine Hore des Breviers zu Ehren des Christkönigs für seine Laienapostel auf.

Im übrigen tut er das Seine, den Erfolg überläßt er Gott.

Es ist ein schwieriger Arbeitsweg, der hier für den heute meistens schon überlasteten verantwortlichen Träger der Seelsorge gezeichnet ist. Und ich begreife, wenn mancher, der sich zu wehren hat, daß das innerliche Leben in ihm von den zermürbenden äußerlichen Geschäften nicht getötet wird, das alles nur unter Seufzen und Stöhnen angehört oder gelesen hat.

Aber ich sehe praktisch nur diesen Weg, und ich habe das Vertrauen, daß er zum Ziele führt, eben weil es der Weg des Heilandes ist, zuerst in der zielklaren allgemeinen Volksunterweisung

und Volksbildung im Sinne der kath. Aktion, dann in der Heranbildung der für die besonderen Aufgaben zu bildenden Laienapostel in der Laienapostelschule.

Wenn wir diesen Weg gehen im apostolischen Geiste der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung, dann wird durch die kath. Aktion dem Siegeszug der Hölle Einhalt geboten und das Pontifikatsprogramm des zehnten Pius: Omnia instaurare in Christo wird durch das Pontifikatsprogramm des elften Pius: Actio catholica! Pax Christi in regno Christi! verwirklicht.

Möge Christus der König das in Gnaden fügen!

# VON DER NEUEN LEHRERBILDUNG IN PREUSSEN

Von Prorektor A. Schüller, Boppard.

Da das Reich versagte, ordneten die Länder die Bildung ihrer Lehrer; einige legten sie auf die Universität (Sachsen, Thüringen, Hessen, Hamburg), Bayern blieb bei dem alten Seminar. Preußen schuf eine neue Art von Bildungsinstituten. Es zog einen scharfen Strich zwischen Allgemeinbildung und Fachbildung. Die Allgemeinbildung wird nachgewiesen durch das Abitür einer wie immer gearteten Vollanstalt. Die Fachbildung erfolgt in vier Semestern auf den Pädagogischen Akademien, die selbständige Hochschulen für Erziehungswissenschaft sind[1], etwa vom Charakter der technischen Hochschulen, der Kunsthochschulen, der Berg- und der Forstakademien. Der Lehrer würde nach des Ministers Absichten hiermit also in die akademisch vorgebildeten Stände einrücken. Allerdings werden die P. A-n. in den Augen des Publikums sich, ähnlich wie es früher bei den technischen Hochschulen der Fall war, die Anerkennung als Hochschule erst durch ihre Leistungen erringen müssen. Es ist einstweilen noch ein tastendes Suchen. Es war die ausgesprochene Absicht, nicht Fertiges, sondern Entwicklungsfähiges zu schaffen. Minister Becker bezeichnet daher die P. A-n. als „Versuchsanstalten". Er hofft durch sie den Weg einer „neuen Geistigkeit" zu bahnen, die den „neuen deutschen Vollmenschen" erziehen soll. Über die alte Kluft zwischen „Nur"-Volksbildung, die etwa 90% der Bevölkerung zuteil wird, und höherer Bildung soll ein Steg geschlagen, sie sollen organisch zur „deutschen Einheitsbildung" (Grundschule + höherer Schule) verbunden werden. Die P. A. ist direkt dem Minister unterstellt. Preußen benötigt jährlich 4200 Schulamtsbewerber (3150 männliche und 1050 weibliche)[2]. Es sind zu deren Ausbildung 30 bis 35 P. A-n. geplant, deren Errichtung auf die Jahre 1929 bis 1933 verteilt werden soll. Vier bestehen bereits, eine katholische für Lehrer zu Bonn, zwei evangelische für Lehrer und Lehrerinnen zu Kiel und Elbing, gegründet Ostern 1926, und eine paritätische für Lehrer und Lehrerinnen zu Frankfurt, gegründet 1928 (auf der die Bischöfe keinen katholischen Religionsunterricht zugelassen haben). Vorlesungen, Seminare, praktische Übungen vollziehen sich in akademi-

[1] Wo die P. A. sich in einer Universitätsstadt befindet, können die Studenten nicht gleichzeitig auf der U. immatrikuliert sein, ganz abgesehen davon, daß zu Nebenstudien die Zeit fehlt. Dem Absolventen der P. A. wird, sollte er später Philologie studieren, eins der beiden Vorbereitungsjahre geschenkt.

[2] Es gibt rund 32 000 preußische Volksschulen mit 110 000 Lehrpersonen und 4 Millionen Kindern.

scher Form. Studiengebühren werden nicht erhoben, Stipendien werden gewährt. Internate sind mit der A. nicht verbunden [3]. Weitere katholische A-n. werden einstweilen nicht gegründet, wohl aber mehrere evangelische. Es beruht dies auf einer Folge des Krieges, durch die aber leider wir Katholiken ins Hintertreffen geraten. Die abgetrennten Gebiete (Elsaß-Lothringen [dessen Flüchtlingslehrer merkwürdigerweise allein Preußen zur Last fallen], Polen, Teile Schlesiens) sind fast ganz katholisch, also auch deren Flüchtlingslehrer. Daraus ergibt sich, daß nach ministerieller Schätzung die Zahl der katholischen Bewerber erst August 1935, die der katholischen Bewerberinnen erst November 1937 aufgebraucht sein wird, während die evangelischen Bewerber schon Juli 1931, die evangelischen Bewerberinnen Ostern 1934 alle angestellt sein werden. Die Ausbildung zum Volksschullehrer beanspruchte früher 8 (Volksschule) + 6 (Präparandie und Seminar) = 14 Jahre, jetzt benötigt sie 4 (Grundschule) + 9 (höhere Lehranstalt) + 2 (P. A.) = 15 Jahre. Die drei konfessionellen A-n. lieferten Ostern 1928 zum ersten- und Ostern 1929 zum zweitenmal Lehrer. Diese treten sofort in die Praxis ein, was bei den alten Seminar-Abiturienten, die so lange Jahre warten müssen, viel böses Blut absetzte. In etwa 40 Jahren werden nur akademisch vorgebildete Lehrer vorhanden sein.

Kurz vor dem Zusammenbruch gab es in Preußen 206 Lehrer- und Lehrerinnenseminare (davon 31 in der Rheinprovinz, 22 katholische und 9 evangelische [4]), 5 private Seminare und 81 selbständige Präparandien. Die Volksbildung regulierte sich nach den Tendenzen der Regierung; alle Phasen der politischen Entwicklung fanden daher in ihr einen Nachklang. Es ist bezeichnend, daß die Revolution 1848 schon eine Hochschulbildung der Lehrer verlangte. Bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein wurden die Seminare in kleinen Landstädtchen untergebracht, besonders, um die Zöglinge von den intellektuellen und moralischen Gefahren größerer Städte fernzurücken und die Zufriedenheit mit dem Landleben in ihnen zu erhalten. In den achtziger Jahren gab es noch viele Lehrer, die nie ein Seminar besucht hatten. Die ältesten Seminare waren zweijährig, erst später kam das dritte Jahr hinzu; zwischen Schule und Seminar ging der Aspirant drei Jahre zu einem Lehrer in die Lehre. Erst

[3] Es gibt heute unter den Studenten der P. A. zu Bonn drei Studentenverbindungen: Merowingia (KV), Unitas-Nibelung (UV) und Werkgemeinde katholischer Volksschullehrer (jugendbewegt, sozialaktiv). — Herrn Professor Antz von der P. A. zu Bonn bin ich für gütige Auskunft zu Dank verpflichtet.

[4] Es wirft ein bezeichnendes Licht auf die Gesinnung der damaligen Regierung, daß im Rheinlande die beiden ältesten Seminare evangelisch waren, Neuwied gegründet 1819 und Mörs gegründet 1820. Das erste katholische Seminar entstand erst 1832 zu Brühl.

gegen das Ende des Jahrhunderts kamen allgemein die Präparandenanstalten auf, die dann zwar nicht rechtlich, aber schultechnisch mit dem Seminar eine organisch sich aufbauende sechsklassige Anstalt bildeten. Der Unterricht war vor der Verfassung und auch noch nach den Stiehlschen Regulativen und dann nach den Allgemeinen Bestimmungen recht elementar. Die „Elementarschule" wurde in vielen Kreisen noch als eine Art Armenschule angesehen. Immer reichhaltiger und intensiver jedoch baute sich besonders seit der Neuordnung des Jahres 1901 das Seminarwesen aus. Zuletzt wurde in zehn Fächern unterrichtet und zwar nach einem den höheren Lehranstalten stark angeglichenen Plane. Dazu kam die theoretische, methodische und praktische Fachausbildung. Nach dem letzten Plane war Religionslehre als Fach in drei Klassen mit drei und in drei Klassen mit vier Wochenstunden vertreten. Es gab Seminare mit und solche ohne Internat. Dazu war in etwas älterer Zeit das Seminar mit den Bezirkslehrerkonferenzen und mit der Abhaltung der zweiten Lehrerprüfung belastet. Zweifellos wurde im Seminar fleißig und gewissenhaft gearbeitet, aber das Institut wies auch große Mängel auf. Die Lehrkräfte (die nicht immer sorgfältig genug ausgewählt, nicht einheitlich vorgebildet und hierarchisch zu sonderbar gegliedert waren) wurden mit Arbeit überhäuft. In den letzten Jahrzehnten wurden ja faktisch im allgemeinen die Fächer nach der Fachvorbildung verteilt, aber grundsätzlich mußte der Seminarlehrer alles können, in alles einspringen. Bei der unseligen Verquickung von Allgemein- und Fachvorbildung konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß beides Schaden litt. Es berührt wehmütig, wenn man sieht, wie heute der tote Esel getreten wird. Um eins herauszugreifen: Es ist übertrieben, zu behaupten, daß das Seminar den Typ des Lehrertechnikers gezüchtet habe. Das Seminar hat die ganze Entwicklung des Standes bis vor die Pforte der Hochschule geführt. In meiner fast zwanzigjährigen Seminartätigkeit habe ich es oft als bitter und hart empfunden, daß man vierzehnjährige Knaben zwang, sich zum Lehrerberufe zu entscheiden, daß nach sechsjährigem Studium der Zwanzigjährige nur die Möglichkeit hatte, Lehrer zu werden. Längst war für die wissenschaftliche Ausbildung der Kadetten das Realgymnasium eingerichtet, so daß der Abiturient, der nicht Offizier werden wollte, sich jeder Berufsausbildung zuwenden konnte. Nur der angehende Lehrer steckte in der Sackgasse. Eben durch diese Abseitsbildung fand sich der Lehrer unter den andern gebildeten Ständen wenig zurecht, war ihnen gegenüber mißtrauisch und vergrämt. Dies wird aufhören mit dem Einbau in das Gesamtbildungswesen der Nation. — Das erste Lehrerseminar im Rheinlande gründete der aufklärungsfreudige Trierer Kurfürst Klemens Wenzes-

laus im Jahre 1784. Aber die blindwütende Revolutionsreaktion zerschlug es wieder im Jahre 1793. Etwas über hundert Jahre bestand sodann das preußische Seminar im Rheinlande, lange Zeit gehemmt durch die Reaktion, aber dann auch getragen von freiheitlicheren Strömungen.

Die sonderbarsten Vorstellungen herrschen über den Lehrer in vielen, auch in akademisch vorgebildeten Kreisen. Wie oft wurde hinter einem Glase Wein mit der Miene der Entrüstung vorgebracht: Was braucht der Lehrer Latein und Griechisch, Französisch und Englisch usw.? Es ist genug, wenn er lesen, schreiben und rechnen kann. Wenn ich dann entgegnete: Aber, Herr Rechtsanwalt, brauchten Sie denn bei Ihrem juristischen Studium diese Dinge, brauchen Sie sie jetzt in Ihrem Berufe, braucht der Arzt sie bei seinen Patienten?, dann hieß es: Nein, aber das Gymnasium ist doch zur allgemeinen Bildung notwendig. Ja, hat aber der Volkslehrer die allgemeine Bildung nicht ebenso nötig wie jeder andere akademisch vorgebildete Stand? Ist die Erziehung der Kinder des Volkes nicht wenigstens ebenso wichtig wie die Rechtsprechung, wie die Heilung des Körpers? Einer der vornehmsten Zweige der Medizin, die Chirurgie, bestand vor 150 Jahren als Wissenschaft noch nicht; sie wurde nur handwerksmäßig vom Balbier getrieben. Der Philologenstand ist etwa hundert Jahre alt; im 18. Jahrhundert noch war fast ausschließlich der Theologe der „lateinische Schulmeister". Der Apotheker genoß noch im 18. Jahrhundert nur eine zunftmäßige Ausbildung. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bildete sich die Zahnarzneikunde aus und rückte auf die Universität, ähnlich die Tierarzneikunde, die Geodäsie, die Landwirtschaft. Noch weitere Beispiele ließen sich anführen. Es folgte zuweilen erst Angliederung an die U., dann Eingang in dieselbe. Warum sollte der Volkslehrerstand, der vom idealen Standpunkte aus und wohl auch vom praktischen wenigstens ebenso wichtig ist wie jeder der genannten Stände, dessen berufliches Fundament, die Erziehungswissenschaft, heute philosophisch und psychologisch begründet und reich ausgebaut ist, sich nicht endlich auch akademisieren?

Die neuen Hochschulen für Erziehungswissenschaft wollen den Kandidaten in vier Semestern nicht nur für die Volksschule, sondern auch allgemein für die Volksbildung erziehen. Sie bedeuten das Ergebnis einer kulturpolitischen Entwicklung, die lange vor dem Kriege einsetzte, jetzt aber erst zu einem gewissen Abschluß gelangte. Es wird immer wieder betont, daß es sich auf der P. A. nicht so sehr um die Aneignung reicher positiver Kenntnisse, als um die Erzielung einer „philosophischen Geistesrichtung" handele, einer wissenschaftlichen Haltung, deren beide Komponenten Kritik und Ehrfurcht sind (Becker).

Alle die Wissenschaften werden in den Bereich der P. A. gezogen, die zum Erziehungsproblem in Beziehung stehen. Das Verhältnis des Dozenten zum Studenten soll das sein des Meisters zum Jünger. Neben der eigentlichen pädagogischen Ausbildung soll Verständnis geweckt werden für das religiöse, sittliche, geistige, soziale, wirtschaftliche Leben. Seit der Renaissance divergieren Volk und Gebildete; sie sind sich fremd geworden; eine Kluft gähnt zwischen beiden, die philosophische Systeme, kultureller Fortschritt, Kriege und Revolutionen nicht zu überbrücken vermochten. Die neue Volksbildung will es versuchen. Die P. A. ist stark volks- und heimatverwurzelt, besonders mit der Dorfnatur und -kultur. Lehrwanderungen spielen eine große Rolle. Sie will das Prinzip der Erziehungsschule (im Gegensatz zur bloßen Lernschule) durchführen. Die P. A. soll nicht eigentlich Forschungs-, sondern Berufsvorbildungsinstitut sein, aber doch so, daß Befähigung und Liebe zur Forschung, wenn auch auf einem kleinen Teilgebiete, als reife Frucht mit in den Schoß fällt. Jede A. soll 240 bis 260 Studenten fassen; 21 Dozenten sind gedacht mit 400 Wochenstunden. Die Pflichtstundenzahl der Studenten beträgt je nach den Semestern 24 bis 29; dazu kommen wahlfreie Vorlesungen, deren Stundenzahl sieben jedoch nicht überschreiten soll. Die hauptamtlichen Dozenten haben fast alle akademische Vorbildung, mit oder ohne Promotion; es wurden auch einige seminaristisch vorgebildete Lehrer der eingegangenen Seminare berufen; allen wird die Amtsbezeichnung Professor verliehen. Die nebenamtlich beschäftigten Lehrkräfte sind Universitätsprofessoren und andere akademisch vorgebildete Damen und Herren. Den Kernpunkt der P. A. bildet die Erziehungswissenschaft, die grundsätzlich allein fachwissenschaftlich betrieben wird[5]. Nach der Prü-

[5] Beispielshalber sei aus dem Vorlesungsverzeichnis der P. A. zu Bonn für das Winterhalbjahr 1928/29 mitgeteilt: Pädagogik und ihre Hilfswissenschaften: Die pädagogischen Strömungen der Gegenwart und ihre historische Grundlegung, 1 Std. — Übungen über Gestalten und Ideen der katholischen Pädagogik, 2 Std. — Geschichte der Pädagogik, 2 Std. — Übungen zur Geschichte der Pädagogik, in 2 Abt., 2 Std. — Praktische Sozialpädagogik, 1 Std. — Übungen zur praktischen Sozialpädagogik, 1 Std. — Schulkunde, 1 Std. — Übungen zur Schulkunde, 1 Std. — Übungen zur Psychologie der Grundschulalter, 2 Std. — Differentielle Psychologie, 2 Std. — Psychologisches Seminar, 1 Std. — Die Schulklasse als psychologisches und soziologisches Problem, 1 Std. — Gewissensfragen, 2 Std. — Übungen zum Bildungsproblem, 1 Std. — Übungen zur Ideenlehre des hl. Thomas von Aquin, 2 Std.

Ein Unterrichtsfach der Volksschule sei herausgegriffen: Naturkunde und Hygiene: Das naturkundliche Bildungsgut der Volksschule und seine didaktische Behandlung, 1 Std. — Unterrichtsversuche für Anfänger und Fortgeschrittene (?). — Tiere und Pflanzen im deutschen Volksglauben und Volksleben, 14tägig 1 Std. — Goethes Metamorphose der Pflanzen und die neuere Biologie, 14tägig 1 Std. — Schulhygiene, mit Exkursionen, 2 Std.

fungsordnung erstreckt sich die Prüfung in der Erziehungswissenschaft auf: Systematische Pädagogik, Geschichte der P., Psychologie, Philosophie, Schulkunde, Schulgesundheitslehre, Praktische Sozialpädagogik. In der fachlichen Unterrichtslehre auf: Religion, Deutsch, Rechnen oder Raumlehre — Geschichte und Staatsbürgerkunde, Erdkunde, Naturkunde — Musik, Zeichnen, Werkunterricht bzw. Nadelarbeit, — Leibesübungen. Religionslehre ist an sich wie die andern Fächer der Volksschule ohne fachwissenschaftlichen Unterricht. Und doch hat man ihr eine Ausnahme zugestanden, da der Unterricht an den höhern Lehranstalten kaum genügt, um eine Berufstätigkeit ohne weitere Studien darauf aufbauen zu können. Deshalb hat man für das erste Semester zwei Stunden religionswissenschaftliche Propädeutik eingerichtet. Jeder, der am Religionsfach der P. A. teilgenommen hat[6], wird auch darin geprüft. Der Prüfung wohnt ein Bischöflicher Kommissar bei, der bei der Feststellung der Lehrbefähigung zur Erteilung des Religionsunterrichtes Stimmrecht hat[7]. Die technisch-künstlerischen Fächer sind: Musik, Zeichnen, Turnen, Werkunterricht.

Die konfessionellen A-n., wie sie heute bestehen, erregen auch vom religiös-kirchlichen Standpunkte aus kein Bedenken. Die gleiche Konfession gestaltet die Lehrer konform und kittet sie gesinnungsgemäß zusammen, wie es für konfessionelle Schulen nötig ist. Die Religionslehre nimmt eine wenn auch nicht alles sauerteigartig durchdringende Stellung wie die Erziehungswissenschaft (das war schon in den letzten Stadien des alten Seminars nicht mehr der Fall), so doch eine achtung-

[6] Alle bisherigen Bonner Studenten hatten sich auf der höheren Lehranstalt bis zum Abitur an Religionslehre beteiligt. Keiner hat bisher die Teilnahme an der Ausbildung in Religionslehre auf der P. A. abgelehnt. — Der Professor für Religionslehre in Bonn hat, ohne dazu amtlich verpflichtet zu sein, Sonntagsmesse mit Predigt für die Studenten eingerichtet. Ebenso wird gemeinschaftliche Kommunion angesetzt. Die Teilnahme an beiden Veranstaltungen ist natürlich freiwillig. Für die Vereinigung „Werkgemeinde" besteht auf ihren Wunsch auch Werktagsgottesdienst.

[7] Es sei aus dem Vorleseverzeichnis Bonn, Sommerhalbjahr 1928, der Plan für Religionslehre mitgeteilt: Der Aufbau des religiösen Lebens, 2 Std. — Glaubensgut und Glaubensleben in unterrichtlicher Vermittlung, 2 Std. — Evangelium und Lehrerpersönlichkeit, 1 Std. — Unterrichtsbesuche und Besprechungen für Anfänger, 3 Std. — Unterrichtsversuche für Fortgeschrittene, (?). Das Vorleseverzeichnis des Winterhalbjahres 1928/29: Glaubensgut und Glaubensleben in unterrichtlicher Vermittlung, 2 Std. — Unterrichtsversuche für Anfänger und für Fortgeschrittene, (?). — Die Kirche als Erzieherin, 1 Std. — Zum Vergleich sei der Plan für evangelische Religionslehre auf der P. A. zu Kiel, Sommerhalbjahr 1928, mitgeteilt: Religionswissenschaftliche Propädeutik, 2 Std. — Bibelkunde, für Anfänger, Übung, 2 Std. — Die Weltreligionen, für Fortgeschrittene, Übung, 2 Std. — Anleitungen zum Religionsunterricht, in zwei Abteilungen, 2 Std. — Religionsunterricht der Studierenden in der Akademieschule mit anschließender Besprechung, 4 Std.

Alle die Wissenschaften werden in den Bereich der P. A. gezogen, die zum Erziehungsproblem in Beziehung stehen. Das Verhältnis des Dozenten zum Studenten soll das sein des Meisters zum Jünger. Neben der eigentlichen pädagogischen Ausbildung soll Verständnis geweckt werden für das religiöse, sittliche, geistige, soziale, wirtschaftliche Leben. Seit der Renaissance divergieren Volk und Gebildete; sie sind sich fremd geworden; eine Kluft gähnt zwischen beiden, die philosophische Systeme, kultureller Fortschritt, Kriege und Revolutionen nicht zu überbrücken vermochten. Die neue Volksbildung will es versuchen. Die P. A. ist stark volks- und heimatverwurzelt, besonders mit der Dorfnatur und -kultur. Lehrwanderungen spielen eine große Rolle. Sie will das Prinzip der Erziehungsschule (im Gegensatz zur bloßen Lernschule) durchführen. Die P. A. soll nicht eigentlich Forschungs-, sondern Berufsvorbildungsinstitut sein, aber doch so, daß Befähigung und Liebe zur Forschung, wenn auch auf einem kleinen Teilgebiete, als reife Frucht mit in den Schoß fällt. Jede A. soll 240 bis 260 Studenten fassen; 21 Dozenten sind gedacht mit 400 Wochenstunden. Die Pflichtstundenzahl der Studenten beträgt je nach den Semestern 24 bis 29; dazu kommen wahlfreie Vorlesungen, deren Stundenzahl sieben jedoch nicht überschreiten soll. Die hauptamtlichen Dozenten haben fast alle akademische Vorbildung, mit oder ohne Promotion; es wurden auch einige seminaristisch vorgebildete Lehrer der eingegangenen Seminare berufen; allen wird die Amtsbezeichnung Professor verliehen. Die nebenamtlich beschäftigten Lehrkräfte sind Universitätsprofessoren und andere akademisch vorgebildete Damen und Herren. Den Kernpunkt der P. A. bildet die Erziehungswissenschaft, die grundsätzlich allein fachwissenschaftlich betrieben wird[8]. Nach der Prü-

[8] Beispielshalber sei aus dem Vorlesungsverzeichnis der P. A. zu Bonn für das Winterhalbjahr 1928/29 mitgeteilt: Pädagogik und ihre Hilfswissenschaften: Die pädagogischen Strömungen der Gegenwart und ihre historische Grundlegung, 1 Std. — Übungen über Gestalten und Ideen der katholischen Pädagogik, 2 Std. — Geschichte der Pädagogik, 2 Std. — Übungen zur Geschichte der Pädagogik, in 2 Abt., 2 Std. — Praktische Sozialpädagogik, 1 Std. — Übungen zur praktischen Sozialpädagogik, 1 Std. — Schulkunde, 1 Std. — Übungen zur Schulkunde, 1 Std. — Übungen zur Psychologie der Grundschulalter, 2 Std. — Differentielle Psychologie, 2 Std. — Psychologisches Seminar, 1 Std. — Die Schulklasse als psychologisches und soziologisches Problem, 1 Std. — Gewissensfragen, 2 Std. — Übungen zum Bildungsproblem, 1 Std. — Übungen zur Ideenlehre des hl. Thomas von Aquin, 2 Std.

Ein Unterrichtsfach der Volksschule sei herausgegriffen: Naturkunde und Hygiene: Das naturkundliche Bildungsgut der Volksschule und seine didaktische Behandlung, 1 Std. — Unterrichtsversuche für Anfänger und Fortgeschrittene (?). — Tiere und Pflanzen im deutschen Volksglauben und Volksleben, 14tägig 1 Std. — Goethes Metamorphose der Pflanzen und die neuere Biologie, 14tägig 1 Std. — Schulhygiene, mit Exkursionen, 2 Std.

fungsordnung erstreckt sich die Prüfung in der Erziehungswissenschaft auf: Systematische Pädagogik, Geschichte der P., Psychologie, Philosophie, Schulkunde, Schulgesundheitslehre, Praktische Sozialpädagogik. In der fachlichen Unterrichtslehre auf: Religion, Deutsch, Rechnen oder Raumlehre — Geschichte und Staatsbürgerkunde, Erdkunde, Naturkunde — Musik, Zeichnen, Werkunterricht bzw. Nadelarbeit, — Leibesübungen. Religionslehre ist an sich wie die andern Fächer der Volksschule ohne fachwissenschaftlichen Unterricht. Und doch hat man ihr eine Ausnahme zugestanden, da der Unterricht an den höhern Lehranstalten kaum genügt, um eine Berufstätigkeit ohne weitere Studien darauf aufbauen zu können. Deshalb hat man für das erste Semester zwei Stunden religionswissenschaftliche Propädeutik eingerichtet. Jeder, der am Religionsfach der P. A. teilgenommen hat[6], wird auch darin geprüft. Der Prüfung wohnt ein Bischöflicher Kommissar bei, der bei der Feststellung der Lehrbefähigung zur Erteilung des Religionsunterrichtes Stimmrecht hat[7]. Die technisch-künstlerischen Fächer sind: Musik, Zeichnen, Turnen, Werkunterricht.

Die konfessionellen A-n., wie sie heute bestehen, erregen auch vom religiös-kirchlichen Standpunkte aus kein Bedenken. Die gleiche Konfession gestaltet die Lehrer konform und kittet sie gesinnungsgemäß zusammen, wie es für konfessionelle Schulen nötig ist. Die Religionslehre nimmt eine wenn auch nicht alles sauerteigartig durchdringende Stellung wie die Erziehungswissenschaft (das war schon in den letzten Stadien des alten Seminars nicht mehr der Fall), so doch eine achtung-

[6] Alle bisherigen Bonner Studenten hatten sich auf der höheren Lehranstalt bis zum Abitur an Religionslehre beteiligt. Keiner hat bisher die Teilnahme an der Ausbildung in Religionslehre auf der P. A. abgelehnt. — Der Professor für Religionslehre in Bonn hat, ohne dazu amtlich verpflichtet zu sein, Sonntagsmesse mit Predigt für die Studenten eingerichtet. Ebenso wird gemeinschaftliche Kommunion angesetzt. Die Teilnahme an beiden Veranstaltungen ist natürlich freiwillig. Für die Vereinigung „Werkgemeinde" besteht auf ihren Wunsch auch Werktagsgottesdienst.

[7] Es sei aus dem Vorleseverzeichnis Bonn, Sommerhalbjahr 1928, der Plan für Religionslehre mitgeteilt: Der Aufbau des religiösen Lebens, 2 Std. — Glaubensgut und Glaubensleben in unterrichtlicher Vermittlung, 2 Std. — Evangelium und Lehrerpersönlichkeit, 1 Std. — Unterrichtsbesuche und Besprechungen für Anfänger, 3 Std. — Unterrichtsversuche für Fortgeschrittene, (?). Das Vorleseverzeichnis des Winterhalbjahres 1928/29: Glaubensgut und Glaubensleben in unterrichtlicher Vermittlung, 2 Std. — Unterrichtsversuche für Anfänger und für Fortgeschrittene, (?). — Die Kirche als Erzieherin, 1 Std. — Zum Vergleich sei der Plan für evangelische Religionslehre auf der P. A. zu Kiel, Sommerhalbjahr 1928, mitgeteilt: Religionswissenschaftliche Propädeutik, 2 Std. — Bibelkunde, für Anfänger, Übung, 2 Std. — Die Weltreligionen, für Fortgeschrittene, Übung, 2 Std. — Anleitungen zum Religionsunterricht, in zwei Abteilungen, 2 Std. — Religionsunterricht der Studierenden in der Akademieschule mit anschließender Besprechung, 4 Std.

gebietende ein. Sind die A-n. voll ausgebaut, so werden Gottesdienst und Seelsorge durch den einen Dozenten für Religionswissenschaft wohl nicht genügen. Eine freie Studentenseelsorge müßte hinzukommen. — Viele Vorschläge werden zum Ausbau der P. A-n. nach allen möglichen Richtungen hin gemacht. Nur einige will ich erwähnen. Man sagt, die Erziehungswissenschaft allein genüge nicht, die Wissenschaftlichkeit der P. A. zu begründen; es müsse die wissenschaftliche Ausbildung in wenigstens einem Fach (Deutsch, Geschichte, Geographie usw.) hinzukommen. Heute schon sind die Studenten mit Stunden und Stoff überbürdet. Es wird deshalb die Ausdehnung des Studiums auf sechs Semester verlangt; ist dies erreicht, dann möge den P. A-n. auch das Promotionsrecht verliehen werden.

Werden nach dem vollen Ausbau der P. A-n. jährlich, um den Bedarf zu decken, 4200 Abiturienten zur Verfügung stehen? Die Zahl der Abiturienten im Staate Preußen betrug 1900 5000, 1927 18 000; sie soll nach Vermutung des Ministers in den nächsten Jahren auf 25 000 steigen. Wenn auch fast die Hälfte sich ohne akademische Studien einem praktischen Berufe zuwendet, so ist doch anzunehmen, daß viele die Gelegenheit ergreifen werden, nach einem so kurzen und billigen Studium auf der P. A. eine angesehene und gesicherte Stellung erlangen zu können. Nun kommen die Aufbauschulen [8] hinzu. Man hat sie mit Vorliebe in die alten Seminarorte gelegt, einmal, weil man dadurch die Intelligenz des Landes auffangen wollte, wie auch tatsächlich die Eltern der meisten Schüler Landwirte, Handwerker, kleine Beamten und Arbeiter sind. Man hoffte sodann, daß viele Abiturienten der Aufbauschulen sich der P. A. zuwenden werden. Auch den Konfessionen glaubte man dadurch wenigstens einigermaßen entgegenzukommen; denn die Aufbauschulen tragen, wenn sie auch wie jede höhere Lehranstalt grundsätzlich paritätisch sind, faktisch meist, je nach der Gegend, wo sie liegen, eine konfessionelle Besetzung. Ostern 1928 haben Aufbauschulen erstmalig, 1929 zum zweiten Male Abiturienten gebracht. Die Statistik von 1929 liegt noch nicht vor. In Preußen lieferten 1928 47 Knabenaufbauschulen 385 männliche Abiturienten. Von diesen wollten 214 zur U.[9], 47 auf eine

[8] Die Aufbauschulen können Oberschul-, Gymnasial-, Realgymnasial-, Oberrealschul-Charakter tragen. Das wesentliche liegt darin, daß die Unterstufe (Sexta, Quinta, Quarta) auf der Volksschule liegend gedacht wird und der Schüler mit 13 Jahren eintritt. Er wird dann in 6 Jahren zum Abitür gefördert. Der Abiturient kann alle akademischen Berufe ergreifen, die dem Charakter der Anstalt entsprechen.

[9] Von diesen beabsichtigten 22 evangelische und 5 katholische Theologie, 48 Jura, 21 Medizin, 161 [!] Philologie zu studieren; 15 der 22 evangelischen Theologen haben keine der alten Sprachen studiert.

technische Hochschule, 66 auf eine P. A. Es lieferten 23 Knabenaufbauschulen und eine Mädchenaufbauschule (Koblenz) 68 Abiturientinnen. Von diesen wandten sich 42 einem U.-Studium [10], 17 einer P. A. zu [11]. Allerdings gibt diese Statistik, was die Neigung zur P. A. angeht, ein durchaus unzuverlässiges Bild. Es ist für junge Männer nur äußerst schwer, auf einer der wenigen P. A-n. anzukommen. Sicherlich würden manche (besonders der 161 Philologen) sich zur Erziehungswissenschaft entschlossen haben, wenn es für sie möglich wäre. Für katholische Mädchen besteht (abgesehen von dem paritätischen Frankfurt, wo auf Religionslehre verzichtet werden muß), überhaupt noch keine Möglichkeit, sich dem Studium auf einer P. A. zu widmen. Auf Obersekunda der weiblichen Aufbauschule zu Koblenz erklärten vor einigen Tagen auf die Nachfrage eines Studienrates [12] hin von 22 Schülerinnen der Obersekunda, 17 Volksschullehrerin werden zu wollen, wenn nach drei Jahren die Möglichkeit dazu bestehe. Dasselbe erklärten 80% der Unter- und der Oberprima. Alle Schülerinnen sind katholisch. Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß, wenn der Drang nach dem Abitür so anhält, der Bedarf an Lehrpersonen vollauf gedeckt werden kann.

So notwendig das Hineinrücken in die Allgemeinvorbildung ist, so liegen hier doch gewisse Gefahren verborgen. Selten erscheint der Abiturient in Religionslehre so vorgebildet, daß sich ohne weiteres eine Lehrtätigkeit darauf aufbauen ließe. Religionslehre ist auf den höhern Lehranstalten schon stundenmäßig (2) gegen das alte Seminar (3 und 4) zu gering vertreten, ganz abgesehen von der wissenschaftlichen Wertung des Faches. Fähigkeit und Fleiß der geistlichen Studienräte sind über jeden Zweifel erhaben; aber vielfach glaubt der Religionslehrer, um seine Schüler bei Stimmung zu halten, an ihren Fleiß keine hohen Anforderungen stellen zu dürfen. Er ist mit Religionsunterricht überlastet (oft 20 und mehr Stunden! Welcher Studienrat wollte 20 Stunden nur Geschichte oder nur Deutsch erteilen?). Der Schulbehörde ist begreiflicherweise der Religionsunterricht ein Kräutlein Rührmichnichtan. Über das Kapitel Bischöfe und Religionsunterricht wollen wir schweigen. Turnen und besonders Musik hat man auf den höhern Lehranstalten

[10] Von ihnen studierten 1 evangelische Theologie, 10 Medizin, 17 Philologie.

[11] Von den 48 Abiturienten der Rheinprovinz waren 29 katholisch, 17 evangelisch, 2 jüdisch. Von ihnen wollten studieren: 8 Jura, 4 Medizin, 8 Philologie, 15 andere akademische Zweige, 9 wollten Volksschullehrer werden. Die eine Mädchenaufbauschule (Koblenz) lieferte 6 Abiturientinnen, die alle katholisch waren. Von ihnen wollten 2 Sozialbeamtinnen, 1 Turnlehrerin, 1 Volksschullehrerin werden, 2 wollten Mathematik und Naturwissenschaften studieren.

[12] Herrn Studienrat Lethmate bin ich für die gütige Auskunft zu Dank verpflichtet.

bereits so reformiert, daß sie als Grundlage zur Lehrerbildung dienen können, warum sollte das bei Religionslehre nicht möglich sein? Gewiß darf der Religionsunterricht nicht auf den Lehrerberuf zugeschnitten werden, aber ein eingehenderer Betrieb und die Forderung größerer positiver Kenntnisse könnten der Allgemeinheit nur zum Vorteile gedeihen.

Mit Nachdruck bekämpft der Minister das Bestreben vieler, die Lehrerbildung auf die Universität zu verlegen. Vor einigen Tagen noch (April) wurde eine Bittschrift des Deutschen Lehrervereins eingereicht, die ein mindestens sechssemestriges Studium auf der U. verlangt. Bei diesem Streben spielt der Wunsch nach Interkonfessionalisierung und nach einem höheren Gehalt eine Rolle. Der Hauptgegengrund des Ministers aber leuchtet wenig ein. Die U., so führt er aus, ist ein Institut reiner Forschung, die P. A. hingegen dient in erster Linie der Berufsvorbildung. Gewiß fällt auf der U. der Forschung eine wichtige Aufgabe zu, aber auch hier geht in fast allen Disziplinen Hand in Hand damit die Berufsausbildung. So ist es in der Medizin (trotz des unlängst eingeführten praktischen Jahres nach dem Staatsexamen), so in der Juristerei, in der Zahn-, in der Tierarzneikunde, in der Landwirtschaft usw. Allerdings bedeutet die Philologie eine Ausnahme. Sie gibt dem künftigen Studienrat wenig von weiterzugebendem Berufswissen und -Können. Die praktische Fachausbildung erhält der Philologe erst nach dem Staatsexamen in den beiden Vorbereitungsjahren [13]. Aber der Umstand, daß es für den Philologen auf den meisten U. sozusagen keine Erziehungswissenschaft gibt, liegt lediglich darin begründet, daß es in den Zeiten, da das Philologiestudium im vorigen Jahrhundert sich ausbaute, noch keine Erziehungswissenschaft gab. In der U. liegt, theoretisch gesprochen, heute kein Grund, daß nicht in ihr Gremium die universitas studiorum paedagogicorum in wissenschaftlicher und in praktischer Hinsicht Aufnahme finden könnte. Auch hier könnten Forschung und Berufsvorbildung wie in vielen andern Wissenschaften nebeneinander bestehen. Die Erziehungswissenschaft könnte eine in sich geschlossene Abteilung der philosophischen Fakultät bilden; der Betrieb könnte ähnlich durchgeführt werden wie heute auf der P. A. Allerdings ließe sich dann der konfessionelle Charakter wohl nicht aufrechthalten. Tatsächlich sind fast alle Schulen konfessionell. Eine interkonfessionelle Lehrerbildung würde stärksten Widerstand der meisten Katholiken und ihrer Bischöfe, aber auch eines großen Teiles der protestantischen Bevölkerung und deren Geistlichkeit wachrufen. Obschon der Minister seiner Privatgesinnung nach für die

[13] Es ist ohne Zweifel, daß die neue didaktische Ausbildung der künftigen Studienräte stark durch die Volksschule angeregt wurde und von ihr gelernt hat.

Simultanschule eintritt, verteidigt er amtlich auf weltanschauliche Gründe der Bevölkerung hin doch entschieden die konfessionelle P. A. gegen die U. Auch wirtschaftliche Gründe stehen der U.-Ausbildung entgegen. Sechs Semester auf der U. wären für die meisten Studenten finanziell kaum tragbar. Es kommt hinzu, daß der auf der U. mit einer dem Philologen fast gleichen Semesterzahl ausgebildete Lehrer eine dem Studienrate angeglichene Gehaltsstufe fordern würde, was bei der großen Menge der Lehrer für den Staat nicht leistbar wäre, was ferner den gehobenen Mittelbeamten- (Sekretär-) Stand, der noch gewohnt ist, den Lehrer als zu seiner Kategorie gehörend zu betrachten, zu ähnlichen Forderungen auf den Plan rufen würde. — Die anfänglich abseitige Hochschulbildung mancher Berufe fand den Weg an und dann in die U. Wird das auch der Lehrerschaft gelingen? In religiös-kirchlicher Hinsicht ergäben sich die schwierigsten und wichtigsten Probleme.

Nur wenn Dozenten und Studenten und die Studenten unter sich derselben Religion angehören, ist ein wirklich durchdringendes seelisches Verstehen möglich, nur so wird die enge studentische Lebensgemeinschaft, wie sie auf der P. A. herrschen soll, auch zu einer weltanschaulichen, zu einer von religiös-kirchlichem Geiste getragenen. Gewiß gab es auch Schüler des Seminars, die später im praktischen Leben sich religiös lau zeigten, die, vielleicht durch üble Erfahrungen abgestoßen, kirchlich abseits standen, aber daß einer Rationalist war oder wurde, ist doch eine seltene Ausnahme. Wie steht es mit dem G l a u b e n der Abiturienten? Die Protestanten können selbstverständlich in dieser Hinsicht bei ihren Lehrern nichts anderes verlangen als was sie bei ihren Pfarrern sehen, alle möglichen Schattierungen vom Altlutheranertum bis zum Rationalismus. Anders steht es natürlich bei uns Katholiken. Viele Abiturienten werden auf der U. ungläubig; auf der katholischen P. A. besteht in dieser Hinsicht für sie keine Gefahr. Aber, wieviele Rationalisten gibt es bereits unter den Abiturienten? Wir dürfen nicht die Anstalten einer Stadt mit starker katholischer Tradition zum Maßstabe nehmen, wir müssen auch die der Großstädte und der Diaspora in Rechnung ziehen. Heute wird der Abiturient bei der Wahl des Lehrerstandes wohl noch dessen religiös-kirchliche Bindung in Rechnung ziehen und Abstand nehmen, wenn sich seine Überzeugung damit nicht deckt. Wird es aber, wenn alle A-n. errichtet sind und der Zugang zu ihnen leicht ist, in allen Fällen so bleiben? Jedenfalls würde, wenn die Ausbildung auf die U. rückte und den konfessionellen Charakter verlöre, der Lehrerstand in religiös-kirchlicher Beziehung bald das Bild eines jeden anderen akademischen Standes, etwa des Philologen oder Juristen, zeigen.

Es stammt noch nicht ein Drittel der Studenten der P. A-n. aus Orten von weniger als 5000 Einwohnern. Der Lehrerstand wird sich voraussichtlich nicht mehr wie bisher größtenteils aus Söhnen des Bauernstandes rekrutieren, sondern aus Städten u. Industrieorten seinen Nachwuchs beziehen. Die Gründe hierfür liegen so klar auf der Hand, daß wir hierüber kein Wort zu verlieren brauchen. Zuweilen hört man das Bedenken äußern, der akademisch vorgebildete Lehrer werde sich auf dem Lande kaum wohl fühlen und nach der Stadt streben. Kaum braucht dieser Gedanke zu ängstigen. Auch Pastöre (protestantische mit ihren Familien), akademisch vorgebildete Landwirte, Ärzte wohnen auf dem Lande. Das Land ist zudem durch Auto und Radio näher an die Stadt gerückt. Die P. A-n. verwenden viel Sorgfalt darauf, dem Lehrer allseitig Natur und Kultur des Dorfes zu erschließen. Allerdings kann man daran zweifeln, ob der Lehrer, dessen Wiege in der Stadt oder in einem Industrieorte gestanden, ebenso mit dem Landleben verwurzeln wird wie ein Bauernknabe, der zwischen Stall und Tenne, zwischen Wald und Flur aufgewachsen ist. Das Land ist der ewige Jungbronn für jede Kultur. Es müßte energischer dafür eingetreten werden, daß der Bauer wieder stärker in die Möglichkeit versetzt wird, seinen Sohn Lehrer werden zu lassen.

Im allgemeinen heiratete bisher der Lehrer ein begütertes Bauernmädchen. Kaum wird der akademisch vorgebildete Lehrer geneigt sein, dieser Tradition zu folgen. Das Lehrerhaus war im allgemeinen ein Ort der Zucht und Sitte, eine Pflegestätte katholischen Geistes. So kam es, daß es stets eine große Zahl seiner Söhne der Kirche als Priester schenken konnte. Wenn in dieser Hinsicht eine Statistik bestände, würde sich eine sehr große Reihe Priester ergeben, deren Wiege im Lehrerhaus gestanden. Nur wenige Priester haben einen Akademiker als Vater. Über die Gründe für diese bedauerliche Tatsache ließe sich manches sagen. Wird sich nun im Lehrerstande in dieser Richtung eine Angleichung an die andern akademisch vorgebildeten Stände vollziehen? Dem katholischen Pfarrhause fehlt ja die Möglichkeit, sich wie das evangelische wenigstens zum Teile aus sich selbst zu ergänzen. Ein Versagen des katholischen Lehrerhauses würde für den theologischen Nachwuchs zahlenmäßig und ideell einen überaus schmerzlichen Verlust bedeuten. — Viele Dorfpfarrer haben bisher ihre Freude und ihren Stolz darein gesetzt, manchen begabten Knaben für eine Klasse des Gymnasiums vorzubereiten. Der akademisch vorgebildete Lehrer wird dies ebensogut oder didaktisch wahrscheinlich besser können. Leicht aber wird dann der Knabe auf eine reale oder halbreale Anstalt geführt und verliert den Anschluß an den Priesterberuf.

Dem akademisch vorgebildeten Lehrer wird zweifelsohne, wenn er echt religiöser Gesinnung ist, im Erziehungswesen, besonders auch im Religionsunterrichte, eine andere Autorität zur Seite stehen als dies früher der Fall war. Ein unkirchlich gesinnter Lehrer wird allerdings auch um so destruktiver wirken. Der Lehrer wird sich am Bildungs- und Erziehungswesen der schulentlassenen Jugend wirkungsvoller beteiligen, er wird in vielfacher kultureller Hinsicht der Gemeinde mit Rat und Tat beistehen können. Das neue Lehrerhaus, so wird vorausgesagt, tritt auf dem Lande als selbständiger Kulturfaktor neben das Pfarrhaus. Auch dem Dorfpfarrer in kleineren Verhältnissen werden drei, fünf, acht akademisch vorgebildete Lehrer mit ihren Familien zur Seite stehen. Ob es ihm gelingen wird, mit ihnen in Schule, Kirche und Pfarrleben nicht nur auszukommen, sondern sie in mannigfacher Weise für die Sache Gottes heranzuziehen und nutzbar zu machen, sich auch unter den neuen Verhältnissen ihnen als wahrer Freund zu beweisen, dürfte von seinen menschlichen und priesterlichen Eigenschaften und von seiner pastorellen Klugheit abhangen.

Noch manches ließe sich sagen, aber der Raum ist uns zugemessen. Die P. A-n. sind zwar aus dem ersten Versuchsstadium jetzt heraus; sie haben die Probe bestanden. Aber es drängt und gärt noch; immer neue Probleme treten auf. Minister Becker nennt seine Schöpfung, die P. A., „ein kulturpolitisches Ereignis von so großer Tragweite, daß alle Gebildeten sich damit beschäftigen sollten". Vom religiös-kirchlichen Standpunkte aus wäre mit aller Energie dem Bestreben entgegenzutreten, weitere paritätische P. A-n. zu gründen oder die Ausbildung mit Verlust der Konfessionalität auf die U. zu rücken.

# DIE MAGDALENENFRAGE

Von Professor Dr. P. Ketter, Trier.

(Schluß.)

## II. Die Tradition.

### 1. Die Ansichten der Kirchenväter und Theologen.

Ständen wir in der Erklärung der biblischen Mitteilungen über die Sünderin, Maria Madalena und Maria von Bethanien einer einheitlichen Tradition der Väter und älteren Theologen gegenüber, so wäre unsere Frage leicht zu entscheiden. Wir müßten uns dann sagen, daß den Vätern, besonders denen der älteren Zeit, geschichtliche Quellen und Orientierungsmöglichkeiten zu Gebote standen, die uns heute fehlen. Mag auch die historisch-kritische Methode ihnen als solche unbekannt gewesen sein, so war doch ihr Interesse an der Wahrheit ebenso groß wie das unsrige. Wenn wir aber die Ansichten der Väter über die „Magdalenenfrage" prüfen, so geraten wir in ein wahres Wirrsal verschiedener Meinungen. In der lateinischen Kirche hat allerdings während des Mittelalters und in neuerer Zeit die Annahme der Identität der drei Frauen mehr Anklang gefunden. Wer aber den großen Einfluß Gregors d. Gr. auf die Bibelerklärung des Mittelalters kennt, wird sich darüber nicht wundern; denn gerade Gregor tritt in seinen Homilien entschieden für die Identität ein. Und doch hat selbst die überragende Autorität eines heiligen Gregor die Gegner der Identifikation im Mittelalter nicht ganz zum Schweigen gebracht. Sobald das „goldene Zeitalter der Exegese" im 16. und 17. Jahrhundert in der katholischen Wissenschaft einsetzte, erhoben sich immer mehr Stimmen für die Unterscheidung der drei Frauen. Wenn darum besonders französische Verteidiger der provenzalischen Traditionen sich mit Vorliebe auf die nach Gregor d. Gr. lebenden Zeugen berufen, so gilt demgegenüber der Grundsatz: Testes non sunt numerandi sed ponderandi. Die Selbständigkeit dieser späteren Zeugen ist aber bekanntlich manchmal so gering, daß sie ihren Vorlagen ganze Seiten ohne Quellenangabe entlehnen.

J. M. Lagrange hat die Tradition der Väterzeit über die den Heiland salbenden Frauen eingehend untersucht. Er konnte dabei einige bisher unbekannte oder unbeachtete Texte verwerten und gelangte zu folgendem Resultat: „Ils ne sont point d'accord, et presque aucun n'est très affirmatif. Ce qui est plus étrange, c'est qu' aucun d'eux, aucun, n'ait fait appel à un souvenir traditionel qu'on aurait conservé ici ou là de la ou des myrophores ... Il n'existe dont pas plus chez les Pères de tradition historique que de tradition exégétique ... Ainsi les exégètes ou ne concluent

pas, ou concluent que la pécheresse n'est pas Marie de Béthanie, tandis que tous les prédicateurs, même ceux qui pensaient autrement comme exégètes (Ephrem, Jérôme comme allégoriste) n'ont pas cessé de supposer l'unité. Et c'est eut qui l'ont emporté[21]." Unstreitig lassen sich die verschiedenen Bibelstellen homiletisch und aszetisch leichter auswerten, wenn man sie zu einer Geschichte vereinigt und auf eine einzige Frau bezieht. Und Lagrange hat Recht, wenn er behauptet, daß wir hierin den letzten Grund zu suchen haben für die Tatsache, daß sich die Annahme der Identität bei vielen eingebürgert hat.

Lagrange hat sich mit Bedacht auf die Untersuchung der Tradition über die den Herrn salbenden Frauen beschränkt und eine weitere Untersuchung der Magdalenenfrage in Aussicht gestellt, die aber bis heute nicht erschienen ist. Am gründlichsten prüft Urban Holzmeister die Zeugnisse der kirchlichen Überlieferung[22]. Er spannt den Rahmen weiter als Lagrange, indem er auch die Überlieferung über Maria Magdalena in seine Untersuchung hineinbezieht. Gewiß geht in der lateinischen Kirche die Entwicklung über Ambrosius, Augustinus und Cassian immer mehr auf die Annahme einer Person hin; aber die oft wiederholte Behauptung, die Lehre von der Identität der salbenden Frauen sei eine „constans omnium veterum auctorum opinio" (Maldonat), „une tradition presque unanime" (Didon), „un sentiment général dans l'Eglise latine" (Fouard), „vigens opinio" (Corluy), darf nach den aufklärenden Arbeiten Lagranges und Holzmeisters im Ernst nicht mehr aufgestellt werden. Der steigenden Tendenz zur Einheit der Personen im Abendlande steht eine steigende Tendenz zur Vielheit bei den patristischen Zeugen des Ostens gegenüber. Man blieb nicht bei zwei salbenden Frauen stehen, sondern nahm deren drei, vereinzelt sogar vier an. Nur so glaubte man die scheinbar verschiedene Datierung des bethanischen Gastmahls erklären zu können.

Es wäre überflüssige Arbeit, hier nochmals das ganze Material der patristischen Zeit vorzulegen. Es genügt, den Standpunkt einiger Zeugen des christlichen Altertums kurz zu erwähnen, deren Aussagen in biblischen Fragen eine besondere Bedeutung haben. Im übrigen dürfen wir uns jetzt auf die Ergebnisse der genannten Forscher stützen.

Gehen wir über die Zeit Gregors zurück, so nehmen wir nicht nur entgegengesetzte Ansichten bei den verschiedenen Vätern wahr, sondern

[21] Vgl. Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes? in Revue Biblique nouv. s. 9 (1912) 504—532.

[22] Zeitschrift für kathol. Theol. 46 (1922) 402—422; 556—584.

zuweilen nimmt ein und derselbe Autor in seinen Schriften bald die Einheit, bald die Mehrheit der Frauen an. Bei Bewertung der Zeugnisse wird oft sowohl von den Verteidigern der Identität als von denen der Verschiedenheit der drei Frauen ein methodischer Fehler begangen: Es wird zu wenig geprüft, ob die betreffende Stelle handelt von der Verschiedenheit der Personen im allgemeinen oder nur von der Verschiedenheit der den Heiland salbenden Frauen. So kommt es, daß die gleiche Väterstelle manchmal von beiden Parteien im entgegengesetzten Sinne verwertet wird. Dabei bleibt bestehen, daß einzelne Väter in ihrer Ansicht schwanken.

Origenes hält es für gewiß, daß die Sünderin (Lk 7) verschieden ist von Maria von Bethanien[23], ja die gegenteilige Ansicht erscheint ihm ganz unglaublich: „Nec enim credibile est, ut Maria, quam diligebat Jesus, soror Marthae, quae meliorem partem elegerat, peccatrix in civitate fuisse dicatur[24]." Er ist persönlich davon überzeugt, daß drei Frauen den Herrn gesalbt haben, läßt es sogar als möglich gelten, daß es vier gewesen sind: „Certum est, quoniam aut sibi contraria dicunt evangelistae, ut quidam eorum mentiantur; aut si hoc impium est credere, necesse est dicere non de eadem muliere omnes scripsisse evangelistas, sed aut de tribus aut de quatuor[25]. Die Schwierigkeit gegen die Identifikation der salbenden Frauen erscheint ihm so groß, daß er lieber annimmt: „Principaliter evangelistarum propositum fuit respiciens ad mysteria, et non satis curaverunt, ut secundum veritatem enarrarent historiae, sed ut rerum mysteria, quae ex historia nascebantur, exponerent"[26]. Darin zeigt Origenes seine Vorliebe für die alexandrinische Trichotomie der Hl. Schrift. Ambrosius wird sich über das Verhältnis der salbenden Frauen zueinander nicht klar und läßt die Frage absichtlich unentschieden[27]. Anders Hilarius, der die beiden den Herrn salbenden Frauen scharf voneinander trennt[28]. Augustinus unterscheidet ebenfalls zwei Salbungen, eine im Hause Simons des Pharisäers, die andere bei Simon dem Aussätzigen in Bethanien. Die Angaben der drei Evangelisten Mt, Mk, Jo über letztere Salbung enthalten nach Augustinus keinen Grund zur Annahme mehrerer Salbungen in Bethanien. Die beiden salbenden Frauen

[23] Homik. 1, 4 und 2, 2 in Cant.; Migne, P. gr. 13, 41 und 48. Baehrens VIII 33 und 43.

[24] Comment. in Matth.; Migne, P. gr. 13, 1722. Um so auffallender ist es, daß derselbe Origenes im Johanneskommentar eine andere Ansicht vertritt. Vgl. Holzmeister a. a. O. 415.

[25] Ebd. 1723.

[26] Ebd.

[27] Comment. in Luc. 7.; Migne, P. lat. 15, 1671 ff.

[28] Vgl. Migne, P. lat. 9, 748.

möchte er allerdings lieber als eine Person betrachtet sehen[29]. Hieronymus, der größte Exeget unter den Vätern, unterscheidet scharf die Sünderin von der Frau, die den Herrn in Bethanien salbte: „Nemo putet eamdem esse, quae super caput effudit unguentum et quae super pedes[30]." Sein Urteil ist vor allem wichtig, weil er die Lokaltraditionen Palästinas gut gekannt hat. Wenn Joh. Chrysostomus, der größte Homilet, auch irrtümlich glaubt, die anonyme Sünderin bei Lk sei identisch mit der bei Mt und Mk ebenfalls namenlosen Frau, die den Heiland in Bethanien salbt, so verwirft er um so entschiedener die Ansicht, jene salbende Sünderin sei dieselbe Frau wie Maria von Bethanien[31]. Diese Unterscheidung ist bedeutsam, da Chrysostomus die griechische Sprache beherrschte wie wenige und durch die Aoriste Jo 11, 2 nicht veranlaßt wurde, einen Rückweis auf Lk 7, 36 ff. anzunehmen. Er nimmt im Johanneskommentar lieber drei verschiedene Salbungen durch drei verschiedene Frauen an, als daß er die fromme Schwester Marthas mit einer Sünderin gleichgesetzt hätte[32].

Theodor von Mopsvestia, der Studienfreund des heiligen Chrysostomus, wird von Faillon als Zeuge für die Identität der salbenden Frauen aufgerufen. Das Zeugnis dieses kritischen Geistes aus der antiochenischen Schule wäre allerdings von großem Wert. Aber Faillon hat das Unglück gehabt, seine Beweisstelle einer Catene zu entnehmen, worin sie einem nicht näher bezeichneten Theodor zugeschrieben wird.

[29] De cons. Evv. II 154—56; Migne, P. lat. 34, 1152—56. So glaubte er wenigstens um das Jahr 400 in unserer Frage urteilen zu müssen. Die Bedenken gegen die Identifikation ließen seinem kritischen Geist jedoch keine Ruhe, und so erscheint ihm etwa 15 Jahre später dieselbe sehr zweifelhaft. Eine Stelle im Sermo 105 ist schwer begreiflich, wenn Augustinus damals noch Marthas Schwester für die ehemalige Sünderin gehalten hat. Er sieht nämlich in den beiden Schwestern ein Bild des mühereichen irdischen und des seligen jenseitigen Lebens und sagt: Ambae innocentes, ambae laudabiles, una laboriosa, altera otiosa; nulla facinorosa, nulla disidiosa. Dann wiederholt er mit Nachdruck: Ambae innocentes, ambae inquam laudabiles. Vorher steht zwar eine einschränkende Bemerkung: Vita vero iniqua aberat ab illa domo, nec cum Martha nec cum Maria; et si aliquando fuit, Domino intrante fugit. Diese Einschränkung darf aber nicht einseitig auf ein früheres Sündenleben Marias bezogen werden; denn dieses hätte sich ja nicht im Hause zu Bethanien abgespielt und nicht erst beim Besuche Jesu (Lk 10, 38) aufgehört. Die Bemerkung hat vielmehr allgemeinen Sinn und ist von der Fehlerhaftigkeit zu verstehen, wie sie in jedem Hause daheim ist, wo sündige Menschen wohnen. Migne, P. lat. 38, 618. Klarheit ist jedoch auch aus dieser Stelle über die Ansicht des Bischofs von Hippo in unserer Frage nicht zu gewinnen; denn im 49. Traktat über das Johannesevangelium drückt er zunächst wieder seinen Zweifel an der Identität Marias von Bethanien mit der Sünderin aus. Trotzdem nennt er sie gleich darauf wieder „famosa peccatrix", von der gesagt worden ist: „Es werden ihr viele Sünden vergeben, weil sie viel Liebe bewiesen hat." Migne, P. lat. 35, 1748. Soviel dürfte aus dem Schwanken hervorgehen,

Es ist jedoch Theodor von Heraklea, nicht Theodor von Mopsvestia gemeint[33].

Wie willkürlich manchmal in unserer Frage mit Väterzeugnissen umgegangen wurde, dafür bietet die Überschrift zur 93. Homilie des heiligen Petrus Chrysologus ein lehrreiches Beispiel. In der Ausgabe von Migne lautet sie jetzt: „De conversione Magdalenae." In der Homilie selbst steht kein Wort von Magdalena. Der Lukasbericht von der Bekehrung der salbenden Sünderin wird erklärt, ohne die anonyme Frau mit Magdalena zu verwechseln. Die Codices liefern nun den Beweis, daß diese Homilie früher den Titel trug: „De ea quae unxit Dominum unguento." Der Herausgeber hat also der ungenannten Frau den Namen beigelegt und so den hl. Petrus Chrysologus zum Gewährsmann seiner subjektiven Auffassung gemacht[34]. Wie Ephraem der Syrer in unserer Frage gedacht hat, ist bei der unsicheren Textüberlieferung schwer zu entscheiden. Soviel steht aber fest: Der hl. Kirchenlehrer hat in der Verwechslung der biblischen Frauen Großes geleistet. Er verwechselt sogar Maria Magdalena mit der Mutter Jesu, indem er das Wort „Noli me tangere" Jo 20, 17 an die Gottesmutter gerichtet sein läßt. Ephraem unterscheidet aber die Frau, die dem Herrn die Füße salbt von jener, die ihm das Haupt salbt. Wenn er ferner zu Lk 10, 38ff. schreibt: „Venit Maria et sedit ad pedes Jesu . . ., ad pedes eius sedit, qui et mulieri peccatrici veniam dederat peccatorum," so wird damit offenbar Marthas Schwester von der Sünderin getrennt[35].

Gehen wir weiter hinauf ins christliche Altertum, so finden wir in der Zeit vor Origenes nicht einmal ein Zeugnis für die durch Jo 11, 2 nahegelegte Identifikation der beiden salbenden Frauen. Diese Tatsache

daß auch Augustinus mit Unrecht zu den zweifelsfreien Anhängern der Identität der salbenden Frauen gerechnet wird.

[30] Comment. in Matth.; Migne, P. lat. 26, 191. Die eben angeführten Worte sind so klar und bestimmt, daß der folgende Satz: „Nec enim poterat statim capite Domini digna fieri meretrix" nicht so zu verstehen ist, als sei die Sünderin später gewürdigt worden, das Haupt des Herrn zu salben. Hieronymus hätte sonst im Nachsatz selbst behauptet, was er im Vordersatz als unglaublich abgewiesen hat. Der etwa 8 Jahre später geschriebene Kommentar zu Oseas verrät allerdings eine Vermischung der Berichte über die beiden Salbungen des Herrn. Wegen der stark allegorisierenden Art der Auslegung fällt dieses Zeugnis jedoch weniger ins Gewicht. Migne, P. lat. 25, 817. Näheres bei Holzmeister a. a. O. 414.

[31] Hom. 80 (81) in Mt; Migne, P. gr. 58, 723.

[32] Hom. 62 in Jo; Migne P. gr. 59, 342.

[33] Vgl. Lagrange, a. a. O. 325.

[34] U. Holzmeister führt weitere Beispiele solcher „Verbesserungen" an, a. a. O. 565—66; 576.

[35] Vgl. A. Merk, Die Marien und salbenden Frauen bei Ephraem. In: Zeitschr. f. d. kath. Theol. 47 (1923), 494—96.

müßte jene stutzig machen, die in den beiden Aoristformen den stärksten Beweis für die Gleichsetzung der Lazarusschwester mit der Sünderin erblicken. Was vorhin von Chrysostomus gesagt wurde, gilt mehr oder weniger von allen griechischen Vätern: Ihre Vertrautheit mit der Sprache der Evangelien gab ihnen keinen Anlaß, in Jo 11, 2 einen Hinweis auf die vorausgegangene Salbung Jesu durch die Sünderin zu erblicken und Maria von Bethanien für jene Frau zu halten. Tatian, ein Künstler in der Harmonisierung evangelischer Berichte, hat Maria von Bethanien und die Sünderin nicht gleichgesetzt. Irenaeus kennt zu Lk 7, 36 ff. keine Parallele bei den übrigen Evangelisten [36]. So führen uns die Zeugnisse gegen die Identität der salbenden Frauen bis ins zweite Jahrhundert hinauf, während die Zeugnisse für die Einheit jüngeren Datums sind. Mit Recht darf auch hervorgehoben werden, daß viele Väter mit keinem Worte der anonymen Sünderin gedenken, wenn sie von Maria von Bethanien sprechen, oder diese nennen, wenn sie jener gedenken. Und doch hätte es oft so nahe gelegen, an das sündhafte Vorleben zu erinnern oder die Vorgänge in Bethanien als Beweise dauernder Bekehrung anzuführen, wenn die Väter beide Frauen nicht als verschiedene Personen gekannt hätten. Dieses Argumentum e silentio wird verstärkt durch die umgekehrte Wahrnehmung in der neuzeitlichen Predigtliteratur.

Bisher handelte es sich um die Traditionszeugnisse für oder gegen die Einheit der zwei den Herrn salbenden Frauen. Läßt sich da schon wenig Material für die Einheit finden, so steht es damit noch schlimmer, wenn wir Maria Magdalena hineinbeziehen und nach Belegen suchen, daß im christlichen Altertum diese Jüngerin Jesu mit der Sünderin oder mit Maria von Bethanien oder mit beiden gleichgesetzt worden sei. Sogar diejenigen Väter, die in Maria von Bethanien und der Sünderin ein und dieselbe Frau erkennen, kommen gar nicht auf den Gedanken, sie mit Maria Magdalena zu verwechseln. Holzmeister hat eine lange Liste von Stellen aus griechischen, syrischen und lateinischen Väterschriften beigebracht, worin von der Sünderin oder von Marthas Schwester keine Rede ist, obgleich sie von Maria Magdalena handeln und ein Hinweis sicher erfolgt wäre, wenn die Verfasser nicht die Personen auseinander gehalten hätten. Das gilt besonders von den Gegnern des Christentums, die sich mit Magdalena befassen. Ihr Zeugnis über die Auferstehung des Herrn war manchem recht unbequem. „Wieviel Kapital hätten die Spötter aus dem Umstand schlagen können, daß eine ehemalige Dirne den Auferstandenen als erste schauen durfte [37]!" Um den Schwierigkeiten der

[36] Adversus haer. III, 14, 3; Migne, P. gr. 7, 916.
[37] Holzmeister, a. a. O. 561.

Auferstehungsberichte gerecht zu werden, nahmen einige Väter zwei verschiedene Magdalenen an, Hesychius von Jerusalem sogar drei: Das wäre ihnen nicht in den Sinn gekommen, wenn sie Maria von Bethanien und die Sünderin unter dem Namen Maria Magdalena gekannt hätten.

Es wurde bereits bei der Prüfung der biblischen Berichte die Ansicht Faulhabers abgelehnt, der die Sünderin zwar von Marthas Schwester unterscheidet, sie aber mit Magdalena identifiziert. Die Kennzeichnung der namenlosen Frau (Lk 7, 36ff.) als stadtbekannte Sünderin hat ohne jeden Zweifel nur den Sinn, daß diese Frau ihre Jungfrauenwürde preisgegeben hatte. Nun geben aber Ambrosius und Modestus von Jerusalem Maria Magdalena den Ehrentitel „Jungfrau", unterscheiden sie also bestimmt von der Sünderin. In einer dem heiligen Augustinus irrtümlich zugeschriebenen Predigt wird Marthas Schwester „virgo prudentissima" genannt[38]. Sie hat ja „den besten Teil erwählt". Hier wird also durch diesen Ehrentitel der Gedanke an die Sünderin ausgeschlossen. Ähnliches läßt sich aus dem oben angeführten Zeugnis des hl. Augustinus folgern, worin er Maria und Martha lobt als Typen der zwei Lebensformen: „ambae innocentes, ambae laudabiles . . ., nulla facinorosa". Cyrillus von Alexandrien unterscheidet in der Erklärung von Jo 20, 17 Magdalena von der Sünderin; denn diese durfte Jesus berühren, während es Magdalena verboten wurde[39]. Es sei noch hingewiesen auf die Apostolischen Constitutionen 3, 6, wo ausdrücklich Maria Magdalena, Martha und Maria nebeneinandergestellt sind[40]. Wenn auch die jetzige Form der Constitutionen aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 5. Jahrhunderts stammt, so ist darin doch viel älteres Material verarbeitet. Unter den vier verschiedenen in den Evangelien genannten Marien erwähnt Theophylakt sowohl Maria von Bethanien als Maria Magdalena[41]. Pseudo-Chrysostomus kennt fünf verschiedene Marien. Im koptischen Text der apokryphen „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung" gehen drei Schwestern: „Maria, Martha und Maria Magdalena zum Grabe, um den Leichnam zu salben[42].

[38] Migne, P. l. 40, 1296.
[39] Migne, P. gr. 74, 693.
[40] Migne, P. gr. 1, 771ff.
[41] Migne, P. gr. 124, 862.

[42] Edgar Hennecke, Neutest. Apokryphen, Leipzig 1904, 39. Im äthiopischen Text heißen die drei Frauen Sarrha, Martha und Maria. Jesus schickt zuerst Martha, dann Maria zu den Aposteln, um ihnen die Auferstehung melden zu lassen. Maria von Bethanien wird in dieser Schrift neben ihrer Schwester Martha deutlich von Maria Magdalena unterschieden. Carl Schmidt datiert die Abfassung der Gespräche in die Zeit zwischen 160—170 n. Chr. Ist diese Datierung richtig, so

Eine außerordentlich wichtige Rolle spielt Maria Magdalena in dem wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert stammenden Buche Pistis-Sophia, dessen koptischer Text eine wertvolle Quelle für die Kenntnis des Gnostizismus ist. Jesus selbst zollt darin wiederholt seiner Jüngerin Maria Magdalena das höchste Lob [43]. Sie überragt bei weitem alle andern Jünger und Jüngerinnen des Herrn, sogar die Mutter Jesu. Von ihrer Bedeutung scheint sie selbst aber auch ganz eingenommen zu sein, denn sie redet sehr viel, nicht weniger als an 67 verschiedenen Stellen des Buches, dessen Hauptsprecherin sie ist [44]. Petrus muß mehrmals den Herrn ersuchen, der redegewandten Frau Schweigen aufzuerlegen, damit auch die Männer im Jüngerkreis einmal zu Wort kommen. „Mein Herr, nicht werden wir diese Frau ertragen können, da sie uns die Gelegenheit nimmt; und nicht hat sie jemand von uns sprechen lassen, sondern spricht unzählige Male [45]." Es bleibt sehr zweifelhaft, ob in diesem Buche Maria Magdalena mit Maria von Bethanien verwechselt und identifiziert wird. Das von ihr entworfene Charakterbild entspricht gar nicht dem der bescheidenen Schwester Marthas. Höchstens könnte an den beiden gemeinsamen Drang erinnert werden, in die Geheimnisse des Gottesreiches einzudringen. Dagegen liegt eine Verwechslung mit der großen Sünderin sicher nicht vor. Im Rang kommt nämlich der Apostel Johannes Magdalena am nächsten, und dieser wird ausdrücklich als „Jungfräulicher" bezeichnet. Johannes der Jungfräuliche und Maria Magdalena werden im Himmel zur Rechten und Linken Jesu sitzen. Im übrigen legt die Pistis-Sophia wenig Gewicht auf historische Mitteilungen über die auftretenden Personen. Sie sind mehr die Organe, durch die der gnostische Autor seine oft recht bizarren Ideen vortragen läßt.

Früher habe ich die Ansicht geäußert, Ephraem der Syrer († 373) sei der erste, der der anonymen Sünderin den Namen Magdalena beilegte [46]. Holzmeister hält das nicht für einwandfrei bewiesen und gibt nur zu, daß die betreffende Rede Ephraems „einen ersten Schritt in der beginnenden Identifizierung Magdalenas mit der Sünderin bildet, die später in der syrischen Kirche angenommen wurde" (S. 573). Mehr kann aus Ephraems Worten tatsächlich nicht bewiesen werden.

Holzmeister kommt zu dem Gesamtergebnis, „daß weder in der Kirche des Morgenlandes noch in der des Abendlandes eine Tradition bestand, welche Maria Magdalena mit der Schwester des Lazarus und der Sünderin zu einer einzigen Person verband" (579).

Wir können endlich auch in der Überlieferung des Textes und in den alten Übersetzungen ein Traditionszeugnis für die Verschie-

hätten wir darin ein sehr frühes Zeugnis für die Verschiedenheit. Vgl. Carl Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Leipzig 1919, 38ff; 239; 402.

[43] Vgl. Ad. Harnack, Über das gnost. Buch Pistis-Sophia. In: Texte und Untersuchungen VII 2 (Leipzig 1891) 15.

[44] Vgl. Carl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache. In: Texte und Untersuchungen VIII 1—2 (Leipzig 1892) 452.

[45] Ebd. 455. Schmidt nimmt eine griechische Urschrift der Pistis-Sophia an und datiert sie in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts. Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 24 (1925) 232.

[46] „Noli me tangere." In: Pastor bonus 31 (1918/19) 273.

denheit der Personen finden. Es muß nämlich auffallen, daß keine Übersetzung und keine Handschrift des Urtextes sich eine Vertauschung der verschiedenen Namen zuschulden kommen läßt. Wären die Abschreiber oder Übersetzer der Ansicht gewesen, daß es nur eine Frau als Trägerin der verschiedenen Namen gegeben habe, so wäre sicher dem einen oder andern ein Wechsel im Gebrauch der Namen unterlaufen, wie wir es ja in ähnlichen Fällen gar nicht selten feststellen können, sogar dort, wo offenkundig verschiedene Personen gleichen Namens verwechselt werden. Als Beispiel sei die Textentstellung angeführt, die im Bericht über das Gastmahl bei Simon dem Pharisäer durch eine Verwechslung des letztern mit Simon Petrus sich Lk 7, 40 ff. eingeschlichen hat: „et respondit Jesus ad Petrum ... dixit illi Simon ...“ oder: „Petre, habeo tibi ... At ille respondit dicens: magister dic ... Respondit Petrus ... Propter quod dico tibi, Petre[47].“ Wie nahe lag, wenn Maria von Bethanien und Maria Magdalena für dieselbe Person gehalten worden wären, der Zusatz „Magdalena“, wo nur Maria stand, etwa Jo 11, 19. 20. 31. 32; 12, 3; Lk 10, 39.

Hätte das älteste Christentum die eine Frau unter drei Namen gekannt, so wäre es schwer begreiflich, wie später eine Mehrheit von Personen daraus werden konnte. Dagegen ist es leicht zu verstehen, wie trotz der ursprünglichen Verschiedenheit sich das Bild der drei Frauen im Blickfeld späterer Generationen zu einer einzigen Frauengestalt vereinigen konnte. Schuld daran war außer der Mißdeutung von Jo 11, 2 die Neigung zum Harmonisieren und nicht zuletzt die Vorliebe der Prediger und aszetischen Schriftsteller für konkrete Beispiele aus den Evangelien.

Nachdem einmal Jo 11, 2 als Brücke gedient hatte, um die Sünderin mit Maria von Bethanien zusammenzubringen, war kein weiter Weg mehr für den Homileten, diese nun als Maria auftretende ehemalige Sünderin mit einer andern Maria in der Umgebung Jesu zu verschmelzen, zumal sich die siebenfache Besessenheit dieser Maria von Magdala recht wirksam als Merkmal schwerer sittlicher Verfehlungen ausmalen ließ. So wurde die Gestalt Magdalenas zu einer lebendigen Veranschaulichung des Pauluswortes (Rom 5, 20): „Wo aber die Sünde groß geworden war, da ist die Gnade übergroß geworden.“ So schreibt Hieronymus an Marcella: „Maria Magdalena ipsa est, a qua septem daemonia expulerat, ut ubi abundaverat peccatum, superabundaret gratia[48].“ Einen andern Verbindungsweg zur Identifikation hat Carl Schmidt aufgezeigt. Nicht nur in der „Pistis-Sophia“, sondern auch

[47] Vgl. Theod. Zahn, Das Evangelium des Lukas, 323, Anmerkung 24.
[48] Epist. 59, 4; Migne, P. lat. 22, 588.

in anderen gnostischen Schriften genießt Maria Magdalena besonderes Ansehen. Man bezeichnete sie häufig nicht mit ihrem vollen Namen, sondern nannte sie einfach Maria. Da sie nun als Myrophore neben Maria und Martha auftritt, so war eine Verwechslung mit Maria von Bethanien leicht möglich[49].

### 2. Kirchliches Offizium und Darstellungen der Kunst.

Es erübrigt noch ein kurzer Hinweis auf das Offizium der Kirche und die Darstellungen der Kunst, insofern sie als Zeugen der Tradition hier in Frage kommen. Das Axiom: „Lex precandi lex credendi" kann in unserm Falle nicht herangezogen werden. Wenn auch unser heutiges Brevier im Offizium Maria Magdalenas am 22. Juli deutlich hinweist auf die Sünderin und Marthas Schwester, so fehlt es nicht an Theologen, die diesen Tag als gemeinsame Festfeier der drei verschiedenen Frauen erklären möchten, ähnlich der dreifachen Feier an Epiphanie (Anbetung der Magier, Taufe Jesu im Jordan, Wunder zu Kana). Doch dürfte eher anzunehmen sein, daß am 22. Juli im Offizium wirklich die Identität der drei Frauen unterstellt wird. Ist damit unsere Frage entschieden? Keineswegs! Das Offizium stammt aus verhältnismäßig später Zeit. Wie wenig Anspruch auf historische Genauigkeit die Verwendung der Schrifttexte darin macht, zeigt die Antiphon zur 1. Vesper: Die Berichte über die beiden Salbungen sind vermengt. Die Szene wird aus Galiläa nach Bethanien verlegt, indem Simon der Pharisäer mit Simon dem Aussätzigen verwechselt ist. Die Kirche selbst hat nie die historische Wahrheit und Richtigkeit aller Einzelheiten in den Lektionen der zweiten Nokturn und in manchen Antiphonen und Hymnen verteidigt. Ähnlich ist es mit den Homilien der dritten Nokturn, soweit es sich nicht um Zeugnisse einer allgemeinen Überlieferung handelt. Papst Pius X. hatte bei seiner großen Brevierreform auch eine gründliche Revision der nichtbiblischen Lesungen geplant, die aber wegen umfassender Vorarbeiten nicht so rasch durchgeführt werden konnte. Gerade das Offizium der hl. Maria Magdalena wurde seinerzeit in mehreren Kirchenprovinzen Frankreichs und in den Klöstern der Cluniacenser umgeändert, weil darin „die drei Marien" zu einer verschmolzen waren. Dafür wurde dann die persönliche Verschiedenheit wieder stärker hervorgehoben.

Die kritischen Untersuchungen eines Estius, Mabillon und Ruinart hatten zur Folge, daß 1680 unter Erzbischof Harlay von Paris ein revidiertes Brevier erschien, worin die drei Frauen scharf unterschieden wurden. Sofort erhob sich der Kampf gegen dieses Brevier. Aber

[49] Carl Schmidt, Gespräche Jesu 239—40.

die geschickte Verteidigung durch Claude Chastelain, den Vorsitzenden der Kommission, gewann der Lehre von den „drei Marien" nicht nur neue Anhänger, sondern bewirkte sogar, daß in einem neuen Offizium ein besonderes Fest für Maria von Bethanien auf den 19. Januar gelegt wurde. Obschon dieses Fest durch die Bemühungen des P. Sellier bald wieder unterdrückt und mit demjenigen Marthas und ihres Bruders Lazarus vereinigt wurde, setzte sich die Annahme von drei verschiedenen Frauen immer mehr durch. Dazu trugen die Untersuchungen Calmets und das Brevier von Noailles viel bei[1]. Wie Estius berichtet, hat Papst Klemens VIII. aus dem Offizium Maria Magdalenas einen Hymnus beseitigen lassen, in dem deutlich die Identität dieser Heiligen mit den beiden andern Frauen betont war[2].

Die Griechen feiern heute noch am 21. März, stellenweise am 19. März, ein eigenes Fest der bekehrten Sünderin, am 18. März das Fest Marias, der Schwester des Lazarus, und mit der lateinischen Kirche am 22. Juli das Fest Maria Magdalenas. Sie trennen auch die Feier der Salbungen Jesu durch Maria von Bethanien und die Sünderin. Die Armenier begehen Feria II. post dom. VI. post Exalt. S. Crucis ein besonderes Fest der drei bethanischen Geschwister, während sie das Gedächtnis Maria Magdalenas mit dem der andern Myrophoren nach der Oktav von Mariä Himmelfahrt feiern. Die Kopten haben eine Commemoratio der beiden Schwestern Maria und Martha am 18. Tôbi (Januar), ein besonderes Fest Maria Magdalenas am 28. Epip (Juli). In der mozarabischen Festordnung hat nur der Kalender von Corduba aus dem 10. Jahrhundert das Fest Maria Magdalenas[3].

Mehrere alte Martyrologien lassen Maria von Bethanien und ihre Schwester Martha in Jerusalem sterben und begraben werden, während Maria Magdalena ihr Grab in Ephesus findet[4]. Auch Gregor von Tours, Modestus von Jerusalem und Willibald von Eichstätt berichten uns über das Grab Magdalenas in Ephesus[5]. In einem Veroneser Missale tritt der Name Maria Magdalena zuerst im 10. Jahrhundert auf, im römischen dagegen erst im 13. Jahrhundert. Lazarus hat bis heute noch keinen Platz

[1] Didon, Jésus Christ, Paris 1891, 861—63.

[2] Vgl. Calmet, Dissertationes III 189—90.

[3] Vgl. Cabrol-Leclercq, Monumenta Ecclesiae liturgica V (Paris 1904) 473. Ferner: Nikol. Nilles, Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae II. Oeniponte 1881, 594; 611—12; 217; Acta Sanctorum, Probylaeum Novembris 833 f; 551.

[4] Vgl. Acta Sanctor. Julii V 191. Ferner: Rietsch, Die nachevangelischen Geschicke der Bethan. Geschwister und die Lazarusreliquien zu Andlau, Straßburg 1902, 53—56; nach: Baumstark, in: Oriens christianus 2 (1902) 471 ff.

[5] Vgl. H. Kellner, Heortologie[3], Freiburg 1911, 234.

darin gefunden. Im Martyrologium Rom. wird er am 17. Dezember erwähnt. Bezeichnend ist auch, daß die Lektionen im Offizium Maria Magdalenas nichts Biographisches enthalten, sondern nur den Homilien Gregors d. Gr. entlehnt sind, während in den Lektionen für die hl. Martha sich manche Angaben finden, die Pseudo-Rhabanus noch nicht gekannt hat.

So können wir also auch in der Liturgie die Beobachtung machen, daß die älteren Zeugnisse mehr für die Verschiedenheit als für die Identität der drei Frauen sprechen. In der Blütezeit der Officia propria prägen sich in der Liturgie die Meinungsverschiedenheiten über unsere Frage besonders deutlich aus. Von einer einheitlichen liturgischen Tradition kann man selbst im Mittelalter nicht sprechen. Um dieselbe Zeit, da der Dichter des „Dies irae" schrieb: „Qui Mariam absolvisti * Et latronem exaudisti * Mihi quoque spem dedisti", also der bekehrten Sünderin den Namen Maria (Magdalena oder Maria von Bethanien?) beilegte, um dieselbe Zeit rechnete ein mozarabischer Exorzismus Maria Magdalena unter die virgines [6]. Wahrscheinlich wird auch in der Allerheiligenlitanei, die ja in ihrer ältesten Form wenigstens ins 5. Jahrhundert hinaufreicht, Maria Magdalena als Virgo angerufen; denn ihr Name steht an der Spitze der hl. Jungfrauen. An eine Vidua ist dabei nicht zu denken. Damit wäre ein recht bedeutsames liturgisches Zeugnis für die Unterscheidung der Sünderin von Maria Magdalena gegeben, das sich mit der Bezeichnung Magdalenas als Jungfrau durch Ambrosius und Modestus von Jerusalem deckt [7].

Als Zeugen der Tradition haben oft auch die Darstellungen der Kunst hohen Wert. So finden wir manch sichern Anhalt für dogmatische, liturgische und historische Fragen in den Wandmalereien der Katakomben und der ältesten Kirchenbauten. Leider läßt uns die älteste Kunst in unserer Frage ziemlich im Stich. Wohl wird Maria Magdalena schon früh bei den frommen Frauen am Grab des Herrn dargestellt. Auch die Szene der Salbung Jesu hat die christlichen Künstler frühzeitig angeregt, da sie ihnen herrliche Motive bot. Es läßt sich aber nicht nachweisen, daß in den ältesten Darstellungen der betreffenden biblischen Szenen die Angaben der Evangelien über die verschiedenen Frauen auf eine Person vereinigt worden wären. Später ändert sich das allerdings [8]. Heinrich Detzel urteilt etwas zu apodiktisch, wenn er behauptet: „Die

[6] Vgl. Cabrol-Leclercq, Monumenta V, 523.

[7] Vgl. oben.

[8] Vgl. zum folgenden: Jos. Wilpert, Die römischen Mosaiken u. Malereien II (Text) 802—06; über die Frauen am Grabe: Ebd. 901—05 mit den entsprechenden Tafeln.

christliche Kunst hat von jeher an einer Person festgehalten“ [9]. Auf einem Bild in der Unterkirche von S. Cosma e Damiano zu Rom wird die von Lk (7, 36 ff.) erzählte Begebenheit im Hause Simons des Pharisäers recht lebendig geschildert. Die Sünderin ist leicht zu erkennen. Wilpert glaubt auf einem zweiten Bild in derselben Unterkirche die auf dem ersten als Sünderin dargestellte Frau auch am Grabe Jesu wiederzuerkennen. Der Künstler hätte also, falls Wilperts Vermutung zutrifft, offenbar die Sünderin für Maria Magdalena gehalten. Weil die Bilder aber erst aus dem 13. Jahrhundert stammen, haben sie als Traditionszeugen nur geringe Bedeutung. Ganz deutlich wird Maria, die Schwester Marthas, mit der Sünderin identifiziert auf der Miniatur eines Pariser Homilienkodexes; denn dort wird Maria geradezu ἡ πορνή genannt. Die beiden Salbungsszenen sind auch in der Darstellung zu einer verschmolzen [10]. Ein Mosaik zu Monreale hält ebenfalls Maria Magdalena für die bekehrte Sünderin. Interessant ist eine Miniatur im Egbert-Kodex. Darauf erscheint nicht nur Maria, sondern auch Martha mit aufgelöstem Haar. Ob der Künstler dabei an die alte Sitte der „delicati“ gedacht hat, wie Wilpert vermutet, oder nicht vielmehr an die obenerwähnten Sabbatvorschriften?

Die genannten Bildwerke sind älter als die Darstellung des Gastmahls bei Simon dem Pharisäer durch Giovanni da Milano in S. Croce zu Florenz, die Detzel für die älteste hält, obschon sie erst aus dem 14. Jahrhundert stammt. Das Bild ist aber für uns interessant wegen der Verkettung von Lk 7, 36 ff. mit 8, 2. Während nämlich die Sünderin die Füße Jesu salbt, sieht man sieben Teufel zum Dach des Hauses hinausfahren.

Daß Maria Magdalena erst spät unter dem Kreuze Jesu dargestellt wird, hängt mit der Entwicklung der Kreuzigungsbilder überhaupt zusammen. Solche besitzen wir im Abendland erst aus dem 5. Jahrhundert [11]. Als Nebenpersonen treten zuerst die beiden Schächer [12] auf, dann die Mutter Jesu und Johannes, ferner Longinus, zuweilen Soldaten, die um die Kleider des Gekreuzigten würfeln, manchmal auch die Stammeltern Adam und Eva oder Adam allein am Fuße des Kreuzes. Nicht erst seit Giotto, wie Detzel annimmt [13], sondern schon vorher finden wir Maria Magdalena bei den Personen unter dem Kreuze. Es dürfte aber kaum der Nachweis zu erbringen sein, daß die ältesten Künstler bei diesen Darstellungen Maria Magdalena auch als die bekehrte Sünderin charakterisieren

[9] Heinr. Detzel, Christl. Ikonographie II (Freib. 1896) 514.
[10] Vgl. Wilpert II 804.
[11] Vgl. Künstle, Ikonographie der Heiligen I, Freiburg 1928, 446.
[12] So auf der berühmten Holztüre von S. Sabina auf dem Aventin, worauf uns wohl die älteste Kreuzigungsgruppe des Abendlandes erhalten ist.
[13] Vgl. Detzel II 517.

wollten. Selbst wenn sie auf solchen Bildern oder auf Einzeldarstellungen ein Salbgefäß in der Hand trägt oder zu Füßen hat, so folgt daraus nicht, daß der Künstler sie für die Sünderin oder auch für Maria von Bethanien gehalten hat. Das Salbgefäß kann nämlich ebensogut auf die Teilnahme Magdalenas an der Einbalsamierung des Leichnams Jesu hinweisen, an der sich Magdalena nach Angabe der Evangelisten beteiligen wollte. Magdalena gehört zu den Myrophoren, ohne die bekehrte Sünderin zu sein.

Anders liegt die Sache auf vielen Bildern im späten Mittelalter, in der Renaissance und Neuzeit. Da wird Maria Magdalena unter dem Kreuz und in andern biblischen Szenen so deutlich als die bekehrte Sünderin gekennzeichnet, daß kein Zweifel mehr bestehen kann, ob der Künstler beide für eine Person gehalten hat. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß vom künstlerischen Standpunkt durch diese Identifizierung ein sehr wirkungsvolles Motiv geboten ist, um die Kraft des Sühnetodes Jesu für die gefallene Menschheit darzustellen, besonders wenn aus Raummangel der bekehrte Schächer nicht dargestellt werden konnte. Die am Fuß des ragenden Kreuzes hingekauerte Frauengestalt als Symbol der Erlösten ergibt eine bessere Komposition als die senkrecht nebeneinander stehenden Kreuze ohne Auflösung der Vertikallinien. Oft möchte man allerdings wünschen, die Charakterisierung Magdalenas als ehemalige Sünderin in ganz bestimmtem Sinne wäre der ergreifenden Weihe der Kreuzigungsszene etwas mehr angepaßt. Noch mehr drängt sich dieser Wunsch nach mehr religiöser und weniger naturalistischer Auffassung bei manchen Bildern auf, die uns Magdalena im Anschluß an die provenzalischen Traditionen als büßende Einsiedlerin darstellen wollen. Gegen solche „religiöse" Malerei sind die scharfen Worte Wesselys gerichtet: „Die Künstler wollen eine schöne, nackte weibliche Büste darstellen; ein Salbengefäß, Totenkopf, Kreuz in einem Winkel macht die Maria Magdalena fertig, deren verführerischer Blick und Attitude mehr an die unbekehrte als büßende Jüngerin erinnert" [14].

Charakteristisch für viele „Magdalenenbilder" seit der Renaissance ist z. B., daß im Herbst 1531 der Herzog Federico Gonzaga von Mantua „eine schöne büßende Magdalena" bei Tizian bestellte. Das Bild ist uns zwar nicht erhalten; es dürfte jedoch in der Auffassung jener „Magdalena" von Tizian gleichen, die im Palazzo Pitti zu Florenz aufbewahrt wird, eine Darstellung, die sich wohl durch üppig-sinnliche Farben und Formen auszeichnet, aber jeder religiösen Weihe entbehrt. Solche Bilder haben

[14] Nach C. Burg, in: Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche XII³, 337.

nichts mehr gemein mit der treuen Jüngerin Magdalena, wie wir sie aus den Evangelien kennen.

Als Schutzheilige der Büßer und Büßerinnen hat Maria Magdalena seit dem angehenden Mittelalter große Verehrung genossen. In den einsam gelegenen Votivkapellen schmückte ihr Bild den Altar. Einem glaubensstarken Geschlecht, das zwar nicht frei war von sittlichen Verfehlungen, aber die Sünde noch als Sünde erkannte und strenge Buße dafür tat, war es Ernst mit solchen „Magdalenenbildern". Mit Recht bemerkt jedoch Karl Künstle zu den Bildern der spätern Zeit und trifft in diesem Urteil mit Wessely zusammen: „Die Barockkunst hat das Motiv arg mißbraucht, und man würde die halbnackt am Boden liegende Frauengestalt für eine Buhldirne halten, wenn nicht das Kruzifix und ein Totenkopf vor ihr andeutete, daß eine religiöse Szene gemeint sei. Übrigens hat schon Pinturicchio diese Richtung angebahnt, wenn er sie auf einem Gemälde in Araceli in Rom in der Wüste darstellt, wo sie von vielen vornehmen Jünglingen besucht wird. Lukas van Leyden hat sie auf einem Stich als Tänzerin in einer lasziven Gesellschaft gegeben; Markus Koffermanns hat diese Szene auf einem großen Gemälde wiederholt" [15].

Alle Bilder, auf denen Magdalena als Büßerin dargestellt ist, setzen zwar bereits eine weite Verbreitung der Annahme ihrer Identität mit der Sünderin des Lukasevangeliums voraus; sie haben aber ihrerseits einen kaum zu überschätzenden Anteil an der wachsenden Popularisierung des Einheitsgedankens und an der fast gänzlichen Verdrängung der Vorstellung von drei verschiedenen Frauen aus dem Volksbewußtsein. Was das Volk täglich vor Augen sah, prägte sich tief ein und ließ kaum den Gedanken aufkommen, daß in den Evangelien nichts von dieser Zusammentragung mehrerer Motive zu finden ist. Mit den biblischen Vorlagen noch nicht zufrieden, entnahmen zuweilen die Künstler auch charakteristische Züge aus der Legende von der heiligen Büßerin Maria von Ägypten und bereicherten damit das Bild der biblischen Maria von Magdala.

Wie Malerei und Plastik, so hat auch die Dichtkunst ein gut Teil dazu beigetragen und trägt noch dazu bei, daß in weitesten Kreisen mit dem Namen Maria Magdalena ohne weiteres der Begriff einer bekehrten öffentlichen Sünderin verbunden ist. Die meisten kämen in Verlegenheit, wenn sie Auskunft über die Berechtigung dieser Ideenverbindung geben sollten und würden wohl antworten, das sei doch allgemeine Auffassung. Wenn die Dichtung in Prosa und Versen sich damit begnügt, die Einzelzüge der drei biblischen Frauen im Charakterbilde Magdalenas zu vereinigen und wenigstens nach ihrer Bekehrung eine Frauengestalt zu zeichnen, die in den Jüngerkreis des Gottmenschen paßt, so ist gegen diese dichterische Freiheit nicht mehr zu sagen als gegen die Identifikation der drei Frauen

[15] Karl Künstle, Ikonographie der Heiligen II, Freiburg 1926, 428.

überhaupt. Das gilt von den meisten Passionsspielen und den verwandten religiösen Volksspielen. Aber darum ist es vielen Neueren nicht zu tun. Ähnlich wie Magdalena manchem Maler Modell sitzen muß, wenn eine „schöne Sünderin" dargestellt werden soll, deren Reize um so pikanter sind, weil es sich um eine biblische Frau handelt, so greifen auch manche Dichter gern zum „Magdalenamotiv", um sogar in der Umgebung Jesu Stoff zu schwülen Szenen und erotischen Verwicklungen zu finden. Das gilt nicht nur von Verfassern einer gewissen Hintertreppenliteratur, sondern auch von Schriftstellern, deren Namen in der Literaturgeschichte einen guten Klang haben. J. Leipoldt bemerkt dazu: „Beliebt bei den Dichtern ist Maria von Magdala (nicht die geschichtliche Maria, sondern die der Sage): ich erinnere an Paul Heyses „Maria von Magdala", an Johannes Schlafs „Jesus und Mirjam", an Maurice Maeterlincks „Maria Magdalena", an Rainer Maria Rilkes „Liebe der Magdalena". Alle diese Werke sind nicht nur Mariendichtungen. Vielmehr wollen sie auch der Ehre dessen dienen, der das Wort sprach: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie[16]." Paul Heyse begnügt sich immerhin damit, Magdalena als die Geliebte des Verräters Judas auftreten zu lassen. Bei F. Hebbel wird Maria Magdalena schon zur „Jugendliebe von Christus. Sie liebt ihn, und weil sie es nicht ertragen kann, von ihm zurückgestoßen zu sein, weil sie denkt: ich muß seiner ja unwürdig sein, fällt sie in Sünde, macht sich seiner unwürdig, kommt dadurch aber zu Gott und zum Gott in ihm". Ähnlich steht es mit Richard Wagners „Jesus von Nazareth"[17]. Hebbels „Christus", worin diese Gedanken ausgeführt werden sollten, ist nur ein Entwurf geblieben. Joh. Schlaf geht wieder einen Schritt weiter und läßt die Dirne Mirjam (Maria Magdalena) für Jesus zur gefahrvollen Versucherin werden. Für jeden christusgläubigen Menschen unerträglich ist die Erotik, die Richard Dehmel in die Beziehung Christi zu Magdalena hineinträgt, indem er in dem Gedicht „Jesus bettelt" den Erlöser in Versen voll widerlicher Sinnlichkeit um Magdalenas Liebesbeweise betteln läßt[18]. Was seine Todfeinde zu Lebzeiten Christi nicht zu besudeln wagten, das ziehen diese deutschen Dichter in den Schmutz ihrer unreinen Phantasie. Von da ist nur ein Schritt bis zum blasphemischen Machwerk des preisgekrönten W. Hasenclever „Ehen werden im Himmel geschlossen", worin ebenfalls Magdalena eine Rolle spielt als bekehrte Sünderin, oder besser als unbekehrte; denn sie setzt im Himmel ihr verführerisches Tun fort. Diese Sumpfblüten einer in Sexualismus versunkenen Zeit sind nur deshalb hier erwähnt worden, weil durch sie auch solche mit der Magdalenenfrage bekannt und im Sinne der Identifikation Maria Magdalenas mit der Sünderin beeinflußt werden, die selten aus der Bibel, noch seltener aus Predigten und positiv religiösen Schriften ihre Kenntnisse sammeln.

Mit weitgehender dichterischer Freiheit hat Renée Erdös Maria Magdalena als zweite Hauptperson in ihrem Drama „Johannes der Jünger" zur früheren Verlobten des Liebesjüngers gemacht[19]. Da Johannes der irdischen Liebe entsagt, fällt Magdalena „der Schande zur Beute". Sie bekehrt sich und sühnt ihre Sünden. Aber die Liebe zu Johannes flammt von neuem auf, bis alle irdische Glut geläutert wird in dem Opfer, das Johannes mit ihr in der gänzlichen Hingabe an den gekreuzigten Meister bringt. Auch diese Dichtung der zum katholischen Glauben übergetretenen ungarischen Israelitin ist trotz mancher Perlen unbiblisch und weckt Bedenken. Ihr poetischer Wert wird um so mehr dazu beitragen, die Ideenassoziation: Magdalena ist die große Sünderin gewesen, zu befestigen. Wenn aber eine Vorstellung aus so verschiedenen Quellen gespeist wird, ist es nicht leicht, ihr eine andere Vorstellung entgegenzusetzen, die deswegen auf viele weniger stark wirkt, weil sie auf

[16] Vom Jesusbilde der Gegenwart², Leipzig 1925, 30—31.

[17] Leipoldt 31.

[18] Vgl. den Text bei Leipoldt a. a. O. 53.

[19] Ins Deutsche übertragen von Johannes Mumbauer, Mainz 1920.

nüchterner Prüfung der Tatsachen beruht, weil sie nicht aus poetischer Kombinationskraft erwachsen ist und dem Künstler weniger prickelnde Motive zu bieten vermag.

## III.

### Die Magdalenenfrage in der Evangelienkritik der Gegenwart.

Galt es vorübergehend als Anzeichen etwas verdächtiger, nicht streng kirchlicher Exegese, wenn jemand verschiedene Personen in der Magdalenenfrage annahm und verteidigte, wie das früher erwähnte Verbot der Schrift Lefèvres durch die Sorbonne zeigt, so hat sich in der Gegenwart die Lage geändert. Die Mehrheit der katholischen Exegeten tritt heute für die Verschiedenheit der Frauen ein, wenn nicht für drei, so doch wenigstens für zwei [20]. Auch die positiven protestantischen Forscher halten durchweg an der Unterscheidung von drei Personen und zwei Salbungen fest. Um so eigenartiger mutet es auf den ersten Blick an, daß die immer seltener werdenden offenbarungsgläubigen Verteidiger der Einheit der drei Frauen mit extremen rationalistischen Erklärern der Evangelien zusammentreffen. Bei näherem Zusehen stellt sich naturgemäß heraus, daß beide Parteien von ganz verschiedenem Standpunkt ausgehen und von entgegengesetzten Motiven geleitet werden. Mit den Ansichten der ersten Gruppe haben wir uns bisher auseinandergesetzt. Ein kurzer Hinweis auf neuere und neueste Hypothesen der rationalistischen Kritik darf nicht fehlen.

Religionsgeschichtlich ist der Nachweis versucht worden, daß es sich in den verschiedenen biblischen Berichten stets um die gleiche Person handle, die aber nicht wirklich gelebt habe, sondern nur ein legendäres Gegenstück bilde zu ähnlichen mythischen Gestalten im Leben großer Religionsstifter. So hat Rud. Seydel in seinem Bemühen, möglichst viele Parallelen zwischen Buddha und Christus zu finden und dadurch die Abhängigkeit der Evangelien von den Buddhalegenden zu beweisen, sogar Lk 7, 36 ff. in Vergleich gesetzt mit dem Besuch Buddhas bei der Buhlerin Ambupâli [21]. Um das fertig zu bringen, hat der Buddhaforscher nicht nur Maria von Bethanien mit der Sünderin im Lukasevangelium identifizieren müssen, sondern auch noch Lk. 7, 36 ff. mit 10,38 ff. verwechselt. C. Clemen wirft denn auch Seydel diesen Fehler vor, glaubt aber selbst, daß „schon das Johannesevangelium die Maria bei Lukas mit dem Weib zusammenwirft, das Jesus in Bethanien salbt" [22]. Die Höhe der Kritiklosigkeit hat bis auf seine Zeit

[20] Außer den von Holzmeister, Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922) 404—406, genannten Autoren können als Verteidiger von zwei oder drei Personen in der Magdalenenfrage noch angeführt werden: E. Dimmler, Das Ev. nach Lukas, M.Gladbach 1911, 105—106; Cl. Fillion, Vie de N. S. Jésus-Christ II, Paris 1922, 333; 592—593; Pölzl-Innitzer, Leidens- und Verklärungsgeschichte [3], Graz 1925, 13—14; Jos. Sickenberger, Bibl. Zeitschrift, 17 (1925—26), 63—74; W. Müller, Der Fels 21 (1926—27), 85—94; 131—138; L. Fonck, Verbum Domini 8 (1928) 65—74.

[21] Rud. Seydel, Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre [2], Weimar 1897, 185 f.

[22] C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Test., Gießen 1909, 256.

unstreitig Jensen erstiegen, wenn er Lk 7,36 ff. ebenfalls mit 10, 38 ff. verschmilzt, darin ein Gegenstück zu der Verbindung Eabanis mit der Hierodule erblickt und endlich das Mahl in Bethanien als Hochzeitsmahl Jesu mit Maria von Bethanien erklärt [23]. Clemens Ablehnung dieser Behauptung ist noch viel zu zart formuliert: „Man wird sich, da Jensen nun einmal in dem evangelischen Jesusbild nur Sage sieht, darüber nicht entrüsten dürfen; aber man weiß doch nicht, was man zu solcher Argumentation sagen soll" [24]. Wer indes beim Lesen des Buches von Jensen immer beachtet, daß der Verfasser selbst im Vorwort (S. IX) schreibt, er freue sich, wenn seine „glücklicherweise recht kräftige Phantasie bisweilen die Ketten starrer Logik gesprengt haben sollte", der wundert sich bei ihm über nichts mehr [25].

Inzwischen ist Jensen in religionsgeschichtlicher Konstruktionskunst überboten worden von Julius Grill. Nach ihm haben wir es in den Perikopen über Maria Magdalena, Maria von Bethanien und die Sünderin „allen Anzeichen nach mit einem ganzen Zyklus von Variationen des Morgen- und Abendrotthemas zu tun" [26]. Unter dem Namen Maria haben wir das dem Sonnenaufgang vorangehende „Frühlicht des anbrechenden Tags" vor uns. „Ganz ungesucht (!) wird damit zugleich die völlig vereinzelte Notiz in Lk 8, 2 verständlich, wonach von Maria, die da Magdalena heißt, sieben Dämonen ausgefahren waren (vgl. Mk 16, 9). Wir erraten leicht, daß diese Art Geister auf dem Boden der Naturreligion die Macht der nächtlichen Finsternis repräsentierte, daß ihre Siebenzahl der Siebenzahl der höchsten Götter des himmlischen Lichts (vgl. die ādityās der Vedareligion) gegensätzlich entsprach, und daß die Austreibung das Werk der Sonne gewesen sein muß, von deren sieben Strahlen sogar in Veda wiederholt die Rede ist, und als deren Gegenbild neutestamentlich auch sonst Jesus angeschaut wird" [27]. Durch Deutung des Namens Magdalena als Lockendreherin, Haarkräuslerin würde nach Grill „sich vermutlich die Magdalena an die Seite der Maria von Bethanien und der anonymen Sünderin stellen". Wegen der Erscheinung Jesu vor Magdalena am Ostermorgen und der aus dem Arabischen und Äthiopischen hergeleiteten Bezeichnung dieser Maria als der streitenden wäre sie „dann ursprünglich die Genie des kämpfenden, während der Nacht von Dämonen der Finsternis besessenen Tageslichts, das von der Sonne befreit wird und das aufgegangene Tagesgestirn zuallererst schaut" [28]. Wir brauchen nicht die Deutungen der andern Namen in unsern Perikopen durch Grill anzuführen. Die eben zitierten Sätze werden genügen, um die hemmungslose Willkür solcher Erklärungen zu kennzeichnen. Wenn Maria das von der Sonne befreite Frühlicht bezeichnet, wie kann sie dann ebenso das Abendlicht sein, das „die Sonne entführt" [29]? Wie soll sie anderseits wieder als Morgenröte das Sternenlicht entführen, also lichtfeindlich sein, wenn sie das von den Dämonen der Nacht besessene Tageslicht darstellt. Clemen sagt in der Neubearbeitung seines Werkes mit Recht: „Das alles liegt doch außerordentlich fern." „Das alles ist doch wieder außerordentlich gesucht [30]."

[23] P. Jensen, Das Gilgamesch Epos in der Weltliteratur I (Straßburg 1906) 981.

[24] A. a. O. 221.

[25] Dausch, Die drei älteren Evangelien, Bonn 1918, 444, erblickt ein charakteristisches Merkmal der neuesten Polemik darin, daß sie sich nicht mehr scheut, die Person Jesu herabzuwürdigen, indem sie sein Verhältnis zu den Frauen aus Galiläa und den Geschwistern aus Bethanien in der frivolsten Weise verdächtigt. Hier begegnen sich rationalistische Bibelkritik und sensualistische Dichtung.

[26] Julius Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evang. II, Tübingen 1923, 178.

[27] Ebd. 179—180.

[28] Ebd. 181.

[29] Ebd. 183.

[30] Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Test., Gießen 1924, 232 u. 234.

Anhänger der historisch-kritischen und der formgeschichtlichen Methode wollen unsere Frage textkritisch und evolutionistisch lösen und gelangen dabei zu dem Ergebnis, daß in der Urüberlieferung nur von einer einzigen Salbung Jesu die Rede gewesen sei. „Die meisten Forscher halten die Erzählung Lk 7, 36 ff. für eine spätere Doppelform zu dem Bericht über die Salbung in Bethanien (Mk 14, 3—9)“ [31]. Nach Joh. Weis gehören die Erzählungen von der großen Sünderin sowie von Maria von Bethanien und von Martha zu der „Sonderüberlieferung“ des Lukasevangeliums, d. h. zu jenen Teilen, die sich nicht bei Mt und Mk finden und in der Kritik mit dem Siglum S bezeichnet werden [32]. Nur die Salbung soll von Lukas aus Mk 14, 3—9 entlehnt sein, ebenso vielleicht der Name des Hausherrn Simon. „Im übrigen sind beide Geschichten völlig verschieden [33].“ Nimmt man aber die Salbung aus dem Bericht nach Lukas fort, weil sie nach Weiß „hier nicht nur völlig entbehrt werden kann, sondern die Szene mit einem fremdartigen Zuge überladet“, so kann wirklich nicht mehr behauptet werden: „Unsere Erzählung ist ein originales Stück, eins der schönsten aus der Sonderüberlieferung“ [34]. Erich Klostermann schreibt es der Vorliebe des Evangelisten Lukas für reuige Sünder zu, daß er in 7, 36 ff. das von seiner Stelle verdrängte Original Mk 14, 3 ff. weiterbildete. „Hier (Lk 7, 36 ff.) das Handeln einer Unreinen im Hause des Reinen, Simon des Pharisäers, dort (Mk 14, 3 ff.) das einer Jüngerin im Hause des Unreinen, Simon des Aussätzigen; hier kein Murren über Verschwendung und keine Vorhersage des Todes Jesu, dort keine Vergebung und keine Anrede an die Frau usw.“ [35]

W. Bousset und H. Greßmann erblicken in der Notiz über die siebenfache Besessenheit Magdalenas (Lk 8, 2; Mk 16, 9) einen Niederschlag des jüdischen Dämonenglaubens, wie er namentlich in den apokryphen Testamenten auftritt. Der Verfasser „kennt sieben (resp. acht) Geister, von denen die Hauptsünden der Menschen stammen“ [36]. O. Holtzmann hält Jo 11, 2 für einen deutlichen Hinweis auf die Salbung durch die Sünderin. Trotzdem verlege der vierte Evangelist die gleiche Begebenheit nach Bethanien. „So scheinen zwei verschiedene Begegnisse früh miteinander vermischt worden zu sein [37].“ „Hier ist also die Verwirrung im Johannesevangelium handgreiflich [38].“ Anders wieder urteilt W. Bauer, der es zwar merkwürdig findet, daß Jo 11, 2 „auf eine Geschichte hingewiesen wird, die wir dann später erfahren (12, 1—8). Doch kennen wir ja schon die Gewohnheit des Evangelisten, von seinem Standpunkt aus zurückzublicken, ohne sich weiter um die Situation zu kümmern“ [39]. Aus der Salbungsgeschichte der Sünderin soll aber Johannes die Bemerkung vom Abtrocknen mit den Haaren entlehnt haben, wenn es auch in Bethanien „sehr wenig am Platz ist“ [40]. L. v. Sybel erklärt die Salbung durch Maria von Bethanien im Johannesevangelium als eine Mischung aus Mt und Mk, wobei auch Lk Zutaten liefert und Jo Eigenes beifügt. „Mithin ist dem vierten Evangelisten die Salberin der zwei ersten Synoptiker identisch mit derjenigen des dritten und der seines eigenen Evangeliums; es handelt sich überall für ihn um ein

[31] Joh. Weiß, Die Schriften des NT I² 450.
[32] Ebd. 408.
[33] Ebd. 451.
[34] Ebd. 450.
[35] Erich Klostermann, Lukas, Tübingen 1919, 454. Derselbe: Das Markusevangelium², Tübingen 1926, 158—160.
[36] Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter³. Tübingen 1926, 339.
[37] Das Neue Testament, I (Gießen 1926) 260.
[38] Ebd. II 1017.
[39] Das Johannesevangelium², Tübingen 1925, 143.
[40] Ebd. 153.

und dieselbe Person und ein und denselben Vorgang. Eine zweite Umdichtung[41]." Die erste Umdichtung soll Lk vorgenommen haben und zwar recht epigonenhaft. Das Motiv der Sündenvergebung war ihm Anlaß, die Geschichte von der Salbung umzugießen in die Form der großen Sünderin. Die Salbung wäre also das Primäre gewesen. „Wertvolle Gedanken mag die Perikope der »Sünderin« enthalten, die literarische Form aber ist minderwertig; sie beginnt mit Flickarbeit und endigt mit zusammengeflickten Lappen. Es ist sekundäres Werk, also Umarbeitung der »Salbung in Bethanien«[42]." Was also Klostermann behauptet, dreht v. Sybel um ins Gegenteil. Wieder andere Wege schlagen Jülicher[43] und Bultmann ein[44]. So ist das Ergebnis der neueren Evangelienkritik für die Lösung der Magdalenenfrage unbefriedigend. Die Frage läßt sich weder religionsgeschichtlich noch textkritisch noch formgeschichtlich lösen.

Manchen Seelsorger schreckt vielleicht eine praktische Erwägung von der Unterscheidung der drei Frauen zurück: Geht uns nicht ein wertvolles Stück des liebgewordenen Inventars für Predigt, Katechese und eigene Erbauung verloren, wenn wir in Maria Magdalena nicht mehr die bekehrte große Sünderin erblicken, die dem Herrn so rührende Treue bewahrt bis unter das Kreuz und über das Grab? Ja und nein! Ja, insofern die Begebenheit im Hause Simons des Pharisäers nicht mehr als Bekehrungsgeschichte Magdalenas ausgelegt werden dürfte und Lk 10, 38 ff. nicht mehr als Beweis dafür zu gelten hätte, wie unendlich gütig der Heiland im Verkehr mit einer ehemaligen Sünderin sich gezeigt hat, oder auch als Beispiel dafür, wie vollkommen die Sinnesänderung der Bekehrten gewesen sei, die jetzt ihr höchstes Glück darin findet, dem Worte Gottes zu lauschen und alles Irdische dabei vergißt, während früher die Leidenschaft sie von Sünde zu Sünde trieb, so daß sie selbst auf Ehre und guten Namen verzichtete. Aber auch der von der Identität der Sünderin und Magdalenas persönlich überzeugte Prediger wird sich bei Behandlung obigen Themas davor hüten müssen, diese Identität schlechthin als Inhalt der göttlichen Offenbarung zu verkünden, weil manche seiner Zuhörer wohl schon davon gelesen und gehört haben, das sei eine Streitfrage. Anderseits wäre es ebenso verkehrt, diese oder ähnliche Streitfragen nach der negativen Seite vor dem christlichen Volke darzulegen und so Zweifel bei denen wachzurufen, die bis dahin keine kannten. Das würde weder zur Belehrung noch zur Erbauung der Gläubigen beitragen. Ich schließe mich darin vollkommen dem Urteil Leop. Foncks an: „Tales enim quaestiones ex pulpito coram populo non sunt tractandae[45]." Sollen also diese herrlichen Stellen der Evangelien darum weniger als bisher zur Erbauung und Belehrung herangezogen werden?

[41] Die Salbungen, in: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 23 (1924) 193.
[42] Ebd. 186.
[43] Die Gleichnisreden Jesu II 290 ff.
[44] Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, 10.
[45] Leopold Fonck, Cena Bethanica, in: Verbum Domini, 8 (1928) 74.

Durchaus nicht! Nur möge man die Szenen so darstellen, wie die Evangelisten sie wirklich selbst geschildert haben und sich bemühen, den reichen Ideengehalt der einzelnen Perikopen gründlich auszuwerten. In der Bekehrung der Sünderin (Lk 7, 36 ff.), in dem Besuch Jesu bei den bethanischen Geschwistern (Lk 10, 38 ff.), in dem Verhalten Marias und Marthas beim Tode ihres Bruders (Jo 11) und beim Abschiedsmahl in Bethanien (Jo 12), in den Angaben über Magdalenas Zustand vor ihrem Anschluß an Jesus (Lk 8, 2; Mk 16, 9), ihrer treuen Nachfolge und Sorge um das leibliche Wohl des Herrn und seiner Jünger (Lk 8, 3; Mk 15, 41; Mt 27, 55 f.), ihrer Ausdauer unter dem Kreuze und der rührenden Liebe, die sie am Grabe offenbart (Mk 15, 40. 47; 16, 1 ff.; Mt 27, 55 f. 61; 28, 1 ff.; Lk 23, 49. 55 f.; 24, 1 ff.; Jo 19, 25; 20, 1 ff.), in all diesen Einzelszenen findet der Prediger so wertvolle Motive und Gedanken verschiedenster Art, daß er ganz gut auf künstliche Konstruktion von Zusammenhängen zwischen den erwähnten Stellen verzichten kann.

Zum Schluß sei auf die Möglichkeit hingewiesen, daß wir in Maria Magdalena auch dann das Vorbild einer bußfertigen Sünderin verehren dürfen, wenn sie nicht dieselbe Person ist wie jene große Sünderin, die dem Herrn die Füße gesalbt hat.

Zweimal wird erwähnt, daß Maria Magdalena vor ihrem Anschluß an Jesus von 7 Dämonen besessen gewesen und durch Jesus aus deren Gewalt befreit worden sei (Lk 8, 2; Mk 16, 9). Es ist oben bereits gesagt worden, daß diese Angabe von wirklicher Besessenheit verstanden und nicht als bildliche Bezeichnung für ein Leben in der Sünde oder gar in den 7 Hauptsünden erklärt werden darf. Nichts berechtigt uns zu der Behauptung, daß die Besessenen stets infolge vorausgegangener Sünden in die Gewalt der Dämonen geraten seien. Aber die Möglichkeit eines solchen kausalen Zusammenhangs läßt sich nicht bestreiten. Nehmen wir ihn einmal bei Magdalena an. Welche Art von Sünde dann in Betracht käme, wissen wir nicht. Gerade die Sünden der Unzucht wären am ehesten in diesem Falle auszuscheiden, weil die Benennung Magdalenas als „Jungfrau" in den angeführten Zeugnissen dagegen spricht. Nachdem einmal die Dämonen von ihr Besitz ergriffen hatten, war Magdalena nicht mehr Herrin ihres Wollens und Tuns, also für objektiv sündhafte Handlungen nicht subjektiv verantwortlich wie ein gesunder Mensch[46]. In welchen Abgrund körperlichen und seelischen Elendes die arme siebenfach Besessene hineingeraten sein muß, läßt sich aus dem ermessen, was jene schon litten, die nur

[46] Anna Katharina Emmerick hat in ihren Betrachtungen über das Leben Jesu den Zustand Magdalenas mit epischer Breite geschildert. Nach ihrer ersten Bekehrung fällt die öffentliche Sünderin in ihr früheres Leben zurück, bis Jesus sie endgültig aus der Dämonengewalt erlöst. Dabei fleht Magdalena ihn eigens um Schutz vor erneutem Rückfall an. Jesus gibt ihr die Zusicherung der Beharrlichkeit und sagt zu den übrigen Jüngerinnen: „Sie war eine große Sünderin, aber sie wird auch das Muster aller Büßenden zu ewigen Zeiten sein" (Ausgabe Pustet, Regensburg 1858, II, 249). Die Seherin von Dülmen teilt die Ansicht von der Identität der drei Frauen. Auf geschichtliche Wahrheit können Emmericks Gesichte keinen Anspruch erheben, wo sie über die biblischen Berichte hinausgehen oder sogar diesen widersprechen. Vgl. M. Meinertz, Anna Katharina Emmerick und das Neue Testament. In: Theol. Revue 28 (1929) 97—104.

von einem einzigen Dämon beherrscht waren. Aus diesem Elend wurde Maria Magdalena durch Jesus befreit. Die Größe der empfangenen Wohltat spornte die Geheilte zu opferfreudigster Dankbarkeit in der beständigen Nachfolge des Messias an. Sicherheit über den sittlichen Zustand Magdalenas vor ihrer Heilung können wir aus der kurzen Angabe der beiden Evangelisten nicht gewinnen. Wir täten darum der eifrigen Jüngerin unrecht, wenn wir die Möglichkeit als Tatsache erklärten. Aber obige Hypothese konstruiert keine Zusammenhänge, die wir weder aus der Hl. Schrift noch aus der Tradition nachweisen können. Trifft die Annahme eines Vorlebens in Sünde und der dadurch verschuldeten Besessenheit bei Magdalena zu, ohne daß wir sie mit der großen Sünderin bei Lukas und mit Maria von Bethanien identifizieren, so wäre uns das trostvolle Vorbild einer bekehrten Sünderin unter dem Kreuze in Maria Magdalena erhalten.

Die Sünderin, die den Herrn gesalbt hat, bleibt ein für allemal ins Dunkel der Namenlosigkeit gehüllt. Maria von Bethanien, die fromme Schwester Marthas und des Lazarus, ist frei von dem Makel einer Vergangenheit, der so gar nicht zu ihrem reinen Charakterbild paßt, wie es uns die Evangelisten gezeichnet haben. Maria Magdalena, von Christus aus siebenfacher Dämonengewalt wunderbar befreit, gehört in den Kreis der galiläischen Frauen in der Umgebung des Herrn, die ihm mit ihrem Vermögen dienen. Sie lebt als Magdalas berühmteste Bürgerin durch die Jahrhunderte fort. Jede dieser drei Frauen hat wahrlich ein Recht darauf, als eigene Persönlichkeit geachtet und als Heilige verehrt zu werden.

# MITTEILUNGEN

## ÜBER ANWENDUNG ZWEIER VERSCHIEDENER PROBABILITÄTEN UND ZEITSYSTEME.

Von Prof. Dr. G. Kieffer, Luxemburg.

Ist es erlaubt, zwei entgegengesetzte wahrscheinliche Meinungen anzuwenden, das eine Mal diese, das andere Mal jene, je nachdem sie zu unseren Gunsten ist oder nicht?

Ist es erlaubt, zwei verschiedene Zeitsysteme, etwa die gesetzliche oder mitteleuropäische Zeit und die Ortszeit, für denselben Fall in Anwendung zu bringen?

Das sind zwei Fragen, die des öfteren miteinander verwechselt wurden, obwohl sie durchaus verschieden voneinander sind, von denen die letztere größeres Interesse bietet, da sie rezenteren Datums ist und in den Handbüchern der Moral noch kaum eine eingehendere Besprechung gefunden hat.

Obwohl die erstere dieser Fragen von Lugo, St. Alphons u. a. mit ebensoviel Klarheit wie Scharfsinn behandelt wurde und darum als bekannt vorausgesetzt werden darf, so wollen wir sie doch, zum besseren Verständnis der letzteren, uns kurz in Erinnerung bringen.

I.

Wir stellen also die Frage in der ersten Person der Einzahl, da es sich ja um eine und dieselbe bestimmte Persönlichkeit handeln muß: Ist es mir erlaubt, aus zwei entgegengesetzten probabilen Sentenzen jederzeit und unter allen Umständen jene zu wählen, welche zu meinen Gunsten ist, so daß ich bald diese, bald die entgegengesetzte in Anwendung bringen darf? Die Antwort lautet: Wenn es sich um zwei verschiedene Akte oder Fälle handelt, darf ich heute diese, morgen jene Sentenz anwenden, gerade jene, welche mir Vorteile zu bringen geeigenschaftet ist. Unterstellt wird selbstverständlich, daß durch die willkürliche Umänderung kein Ärgernis entsteht.

Ein Beispiel bietet ein an sich gültiges, aber formloses Testament, eine letzwillige Verfügung, die zwar nach dem Naturrecht gültig ist, weil sie den Willen des Testators klar und unzweideutig wiedergibt, die aber wegen eines Formfehlers, etwa wegen eines Defektes im Datum oder in der Unterschrift, vom Zivilrichter ungültig erklärt werden wird. Nach vielen Autoren ist dieses Testament im Gewissensforum gültig, nach vielen anderen ungültig; die Meinungen sind also geteilt, beide Sätze sind wahrscheinlich, und es gilt das Axiom, auf dem sich das System des Probabilismus aufbaut: Lex dubia non obligat. In dubiis libertas.

Wenn wir nun diesen Grundsatz auf einen Einzelfall anwenden sollen, so soll uns dafür unser alter Lehrer behilflich sein, der es wie kein anderer verstand, in ebenso klarer wie drastischer Weise die Anwendung zu machen:

„Ich setze den Fall — in Wirklichkeit leider eine reine Hypothese —, daß eine meiner unverehelichten Tanten ein Testament zu meinen Gunsten

gemacht hat, indem sie mir darin ihr ganzes Vermögen im Betrage von 20 000 Goldmark vermacht. Sobald ich das Testament öffne, bemerke ich, daß es einen Formfehler aufweist und darum vor dem Zivilgericht angefochten werden kann. Auf diesen Formfehler mache ich meine natürlichen Miterben nicht aufmerksam, indem ich mir sage, daß sie selbst Augen haben, um zu sehen, übe aber auch keinen Betrug, ziehe vielmehr den Betrag von 20 000 Goldmark, als mir zukommend, ruhig ein, mich dabei auf die mir günstige Probabilität stützend.

Einige Tage später höre ich, daß eine andere Tante mir gegenüber sich weniger wohlwollend gezeigt hat, indem sie ihr ganzes Vermögen von ungefähr demselben Betrag einem meiner Vettern, ihrem Neffen wie ich selbst, hinterlassen hat. Ich zögere nicht und lasse mir das Testament zeigen. Was ich geahnt, trifft zu. Ein gesetzlicher Formfehler liegt auch hier vor. Diesmal schweige ich nicht. Ich greife die letztwillige Verfügung der Tante an, und es gelingt mir, das Testament vom Richter kassieren zu lassen: Das von der Tante hinterlassene Vermögen wird unter alle natürlichen Erben verteilt, unter denen auch meine Person figuriert, so daß sich mein Vermögensstand abermals in zufälliger, wenngleich nicht bedeutender Weise vermehrt, diesmal auf Grund der anderen Probabilität."

So ist es also erlaubt, von zwei probablen Sentenzen bald die eine, bald die andere in Anwendung zu bringen, wenigstens wenn es sich um zwei verschiedene Fälle handelt, wie sie uns im angegebenen Beispiele vorgeführt wurden.

Die Antwort ist eine ganz andere, wenn es sich um denselben Fall handelt, weil es hier nicht erlaubt ist, die einmal angenommene Sentenz zu ändern, in betrügerischer Weise von einer Sentenz zur anderen überzugehen, sowohl die eine wie die andere Probabilität zu seinen Gunsten auszuschlachten. Der Grund ist, weil eine solche Änderung immer eine Rechtsverletzung mit sich führt, indem entweder das Recht eines anderen oder irgend ein Gesetz oder auch ein bestimmtes Gesetz verletzt wird.

Mitunter wird das Recht eines anderen verletzt, wenngleich es vielleicht zweifelhaft bleibt, wessen Recht Gegenstand der Verletzung ist. Als Beleg diene das bereits angeführte Beispiel vom Testament, das uns der Herr Professor wieder in seiner anschaulichen Art erklären soll: „Die Tante hat mir in einem formlosen Testament ihr ganzes Vermögen vermacht, mit der Klausel, einem meiner Vetter ein Legat im Werte von 2000 Reichsmark zukommen zu lassen. Ich sage ausdrücklich meinem Vetter, nicht der Kirchenfabrik oder einer sonstigen Causa pia, weil für diesen Fall besondere Grundsätze zur Anwendung kommen, die jetzt nicht zur Diskussion stehen. Darf ich, gestützt auf die eine Probabiltät, daß nämlich das Testament gültig ist, das Vermögen einstecken, gestützt auf die andere Wahrscheinlichkeit, welche die letzte Willenserklärung als ungültig hinstellt, meinem Vetter das Legat verweigern, um alles für mich zu behalten? Das nicht, weil ich in diesem Falle das Recht eines Dritten sicher verletzen würde, entweder das Recht der natürlichen Miterben oder das Recht des Legators, und darum entweder das Ganze preisgeben oder wenigstens das Legat aushändigen muß." Richtig sagt P. Vermeersch: Keine wahrscheinliche Meinung erlaubt dem Legator, das Testament zugleich als gültig und als ungültig anzusehen. Ex duabus

enim sententiis in hac re probatis, altera testamentum valere totum cum legatis et oneribus, altera testamentum totum corruere dicit[1].

Ein andermal führt die Abweichung von der einmal angenommenen wahrscheinlichen Sentenz die Verletzung eines von zwei bestimmten Gesetzen mit sich. Ein Beispiel soll uns unser Gewährsmann abermals liefern. „Da kommt am Abend der Pfingstvigil ein Priester spät aus dem Beichtstuhl nach Hause, betet sein Brevier und bereitet die Predigt für den kommenden Tag vor. Unterdessen ist es Mitternacht geworden. Der Priester schaut auf die Uhren: Die eine zeigt ½12, die andere 12½; die Nachbarsuhren zeigen eine ähnliche Unsicherheit. Was tut unser Pfarrer? Was glaubt er wenigstens tun zu dürfen? Es ist wahrscheinlich schon 12½, sagt er sich, wahrscheinlich ist also der Fasttag mit seinem Gebot der einmaligen Mahlzeit und der Kollation vorüber, darum darf ich mich mit Speise und Trank stärken für den morgigen Tag. Auf der anderen Seite ist es wahrscheinlich erst ½12; um 12 Uhr, d. h. zur Mitternacht, bin ich mit dem Essen fertig, bleibe also nüchtern für das kommende Pfingstfest, um an demselben die heilige Messe, ja bei meiner Binationsvollmacht zwei heilige Messen feiern zu dürfen."

Wir nehmen jetzt Abstand von den verschiedenen Zeitsystemen, indem die Frage sich innerhalb eines und desselben Zeitsystemes bewegt und bewegen muß und darum die Lösung immer dieselbe bleibt. Allein hier scheint uns der gesunde Sinn zu sagen, daß eine solche Handlungsweise unkorrekt, fehlerhaft, unredlich ist, daß sie einen Betrug gegen das Kirchengesetz involviert. Der tiefere Grund liegt in den beiden kirchlichen Gesetzen, die hier in Betracht kommen: Das Gesetz des Jeiunium ecclesiasticum, das bis zur Mitternacht verpflichtet, und das Gesetz des Jeiunium eucharisticum, das mit Mitternacht anhebt. Zwischen dem Jeiunium ecclesiasticum und dem Jeiunium eucharisticum liegt durchaus kein Intervall, keine Zwischenzeit, nicht einmal eine Minute oder Sekunde. Nimmt der Priester eine Mahlzeit zu sich, so übertritt er entweder das eine oder das andere Jeiunium, entweder das Fastengebot oder das strenge Gesetz der Nüchternheit vor der hl. Kommunion.

Anders dürfte freilich das Urteil post factum lauten. Jemand hat, sich stützend auf die zweite Uhr, welche 12½ anzeigte, aus übergroßem Durste getrunken, indem er damit auf die morgige Kommunion verzichtete. Etwas später oder auch am Morgen bemerkt er, daß die andere Uhr mit derselben Wahrscheinlichkeit eine halbe Stunde nachkam und ihm darum das Trinken erlaubte. In diesem Falle ist er noch probabiliter nüchtern und darf zum Tische des Herrn hinzutreten. Selbst dann, wenn er aus Unkenntnis gehandelt und eine Mahlzeit zu sich nahm, weil wahrscheinlich Mitternacht vorüber war, dürfte er am Morgen die heilige Messe feiern, falls die andere Uhr ½12 zeigte, weil er zwar geirrt, ja in objektiv betrügerischer Weise sich am kirchlichen Gesetz vergriff; allein dieser Irrtum kann die Probabilität der anderen Zeit nicht aufhben, die er darum zu seinen Gunsten in Anwendung bringen darf. Dieser Fall ist mithin anders ante factum, anders post factum zu beurteilen.

Entweder wird also irgend ein Recht verletzt oder dieses oder jenes Gesetz oder endlich ein bestimmtes Gebot übertreten. Ein Beispiel für

[1] Theologia fundamentalis n. 370.

diesen letzten Fall bietet uns das kirchliche Fastengebot. Es ist wahrscheinlich, daß die Zeit der vollen Mahlzeit nicht zum Wesen des Fastens gehört, und auch das Gegenteil ist wahrscheinlich. Nun hält jemand am Morgen eine volle Mahlzeit, indem er sich von dem Gedanken leiten läßt: Probabiliter gehört die Zeit nicht zum Wesen des Fastens, darum darf ich jetzt, iusta intercedente causa, mir eine volle Sättigung gönnen; probabiliter gehört die Zeit zum Wesen des Fastens, das nach einem scholastischen Ausdruck consistit in indivisibili; darum ist nach der Mahlzeit für mich das Fasten unmöglich, und ich habe mich nicht mehr darum zu kümmern. Diese einfache Darlegung genügt, um sofort das Irrige, ja Betrügerische dieser Handlungsweise einzusehen. Mit einem solchen Raisonnement könnte man sich jeden Tag vom Fasten dispensieren, sogar ohne bestimmten Grund, der doch immer für eine Dispens vorliegen muß.

Anders wäre auch hier post factum zu urteilen. Wenn jemand aus Unwissenheit an einem Fasttage am Morgen eine volle Mahlzeit gehalten, braucht er den Tag über nicht mehr zu fasten, weil, wie gesagt, die Zeit probabiliter als zum Wesen des Fastens gehörend anzusehen ist.

Alle diese Fälle bieten weniger Schwierigkeit, schon aus dem Grunde, weil sie früher von den Autoren besprochen und ins Licht gestellt wurden. Nicht so die Theorie der verschiedenen Zeiten.

## II.

Eine andere Frage betrifft in der Tat die verschiedenen Zeitsysteme, wie namentlich die modernen Verkehrsmittel sie notwendig machten, indem sie anstatt der früheren Ortszeit die gesetzliche Zeit einführten. Ein Priester reist während der Nacht vom Freitag auf den Samstag. Da er am anderen Morgen spät die heilige Messe feiern soll, möchte er so spät wie möglich eine Stärkung zu sich nehmen, und zwar in Form von Fleischspeisen, die er bei sich führt und für sich zudem am zuträglichsten hält. Darf er (in hiesigen Gegenden) nach 12 Uhr, d. i. zwischen 12 und 12½ Uhr, Fleisch essen, da der gesetzliche Freitag vorüber ist, und doch am Morgen zelebrieren, da er morgens sich sagen darf, daß er von der wirklichen Mitternacht an nüchtern ist? In unseren Krankenhäusern stellt sich der Fall häufig. Die Nachtwache wird öfters von zwei Krankenschwestern ausgeübt, von denen die eine bis Mitternacht, die andere von da bis zum Morgen ihres Amtes waltet. Die letztere nimmt um Mitternacht eine Stärkung zu sich. Darf sie vom Freitag auf den Samstag regelmäßig zwischen 12 und ½1 Uhr etwas Fleisch essen und doch am anderen Morgen kommunizieren? Ob der Genuß von Fleischspeisen für sie opportun ist, etwa gegen die Ordenssatzung verstoße oder nicht, soll hier nicht in Erwägung gezogen werden, da es sich um eine reine Hypothese handelt.

Die Beantwortung der Frage werden wir uns erleichtern, wenn wir uns die verschiedenen Zeitsysteme, von denen der Kodex spricht, vorerst vor Augen führen. Das kirchliche Gesetzbuch unterscheidet:

1. Die wahre oder wirkliche Zeit, welche durch die scheinbare Bewegung der Sonne um die Erde bestimmt wird und welche unsere Sonnenuhren angeben. Es ist Mittag in einer Ortschaft, wenn die Sonne im

Meridian derselben steht; es ist Mitternacht, wenn sie in der anderen Hälfte dieses Meridians sich befindet.

2. Die Ortszeit, die wir früher gebrauchten und an die wir uns noch wohl erinnern. Viermal im Jahre trifft sie mit der Sonnenuhrzeit zusammen: am 19. April, am 15. Juni, am 1. September und am 25. Dezember. Im übrigen steigt und fällt sie so, daß sie am 11. Februar um 14 Minuten, Ende Juni um 6 Minuten über die wirkliche Zeit hinausragt, am 15. Mai aber zirka 4, am 1. November etwa 16 Minuten zurückbleibt. Dieser Umstand, der mithin mehr als eine Viertelstunde betragen kann, wird von der wahren Zeit, d. i. von der Sonnenuhrzeit, in Abrechnung gebracht, und man erhält die im bürgerlichen Leben übliche mittlere Zeit, die sog. Ortszeit.

3. Die Einheits- oder gesetzliche Zeit, die namentlich seit der Entwicklung der Eisenbahnen sich als notwendig erwies und in den einzelnen Ländern für das offizielle Leben vorgeschrieben ist. Für Deutschland, Ungarn, Schweiz, Italien, Jugoslavien (Serbien), die westliche Türkei, Dänemark, Schweden und Norwegen ist es die mitteleuropäische Zeit, die nach dem Meridian von Berlin oder vielmehr nach dem von Greenwich 15 Grad entfernten Meridian berechnet wird. Diese 15 Grad östlicher Länge machen gerade eine Stunde aus. Für die östlichen Länder Bulgarien, Rumänien, die östliche Türkei und Ägypten ist es die osteuropäische Zeit, die nach dem 30. Längegrad östlich von Greenwich, vulgo nach dem Meridian von St. Petersburg oder Konstantinopel bemessen wird. Die westeuropäische Zeit, die nach dem Längengrad von Greenwich berechnet wird, ist angenommen in Großbritannien, Belgien, Holland, Spanien und Frankreich. Die Zeitunterschiede betragen stets eine Stunde und sind beim Übertritt aus der einen in die andere Zone (an den Grenzstationen) zu beobachten.

Gegenüber der Ortszeit geht z. B. in Deutschland die Einheitszeit an der deutschen Ostgrenze um 31 Minuten nach, an der Westgrenze um 36 Minuten vor. Wenn wir darum in der Trierer Gegend am 19. Mai die wirkliche Mitternacht mit 12 Uhr berechnen, so zeigen um dieselbe Zeit die Ortsuhren bereits 12 Uhr 4 Minuten, die gesetzlich regulierten Uhren 12 Uhr 34 Minuten.

Nach dem heutigen kirchlichen Gesetzbuch (c. 33 § 1) darf man für die Feier der heiligen Messe, für die private Rezitation des Offiziums, für den Empfang der heiligen Kommunion, für das Fasten und die Abstinenz sowohl die Sonnenuhrzeit wie die Ortszeit, die gesetzliche oder Regionalzeit oder eine andere außergewöhnliche Zeit gebrauchen: potest quis sequi loci tempus aut locale sive verum sive medium aut legale, sive regionale sive aliud extraordinarium. Letztere Bestimmung wurde hinzugefügt, um jeder Schwierigkeit vorzubeugen, die etwa entstehen könnte, wenn in einem Lande, wie im Luxemburgischen, eine besondere Zeit für den Sommer eingeführt wird, oder wenn eine fremde Macht in einem Lande eine besondere Zeit vorschreibt, wie dies während der Okkupation vor einigen Jahren in Belgien der Fall war.

Nicht immer hat die kirchliche Gesetzgebung diesen weiten, man möchte sagen, freien Standpunkt eingenommen. Die erste Anfrage wurde an den Heiligen Stuhl gestellt im Jahre 1873, und zwar von Neapel aus. Der Bürgermeister hatte daselbst die Ortszeit der Stadt Rom eingeführt, die von der

bisherigen eigenen Ortszeit in nicht unbedeutender Weise abwich. Daraufhin legte der Erzbischof der hl. Poenitentiarie die Frage vor, ob man für das Fasten und die anderen kirchlichen Verpflichtungen sich an die mittlere Zeit Roms halten dürfe, oder ob man wie bisher die wahre Ortszeit von Neapel einzuhalten verpflichtet sei. Die Antwort lautete: Ad primam partem affirmative, negative ad secundam. Diese Antwort war nicht ganz klar in bezug auf den zweiten Teil. Nach dem ersten Teil war es erlaubt, die gesetzliche Zeit zu beobachten. Ob es nach dem zweiten Satzglied erlaubt blieb, die alte Ortszeit beizubehalten, schien fraglich zu sein; der Redakteur der Acta Sanctae Sedis trat für die negative Sentenz ein, indem er behauptete, die hl. Poenitentiarie habe die offizielle Zeit zur Vorschrift gemacht.

Zwei Jahre später rekurrierte man in derselben Frage an die Kongregation der Riten: Darf man für das Abbeten des göttlichen Offiziums, für das eucharistische Jeiunium, für die Abstinenz sich an die sogenannte mittlere Zeit oder nach Willkür bald an die wirkliche, bald an die mittlere Zeit halten, und die Antwort vom 7. August 1879 lautete kurz und knapp: Standum publicis horologiis. Damit mußte man sich an eine bestimmte Zeit, und zwar an die gesetzliche Zeit halten, jede andere war ausgeschlossen.

Es scheint, daß diese Antwort nicht befriedigte; zudem schien sie manchem in Widerspruch mit der Antwort der hl. Poenitentiarie zu stehen. Wenigstens wurde letztere abermals mit der Frage befaßt: Ob man dort, wo die mittlere Zeit zur Anwendung kommt, sich für das Offizium und das eucharistische Jeiunium an diese zu halten habe, oder ob man die wahre Zeit, d. h. die Ortszeit, einhalten dürfe oder müsse. Die Antwort, die am 29. November 1892 erfolgte, lautete diesmal bestimmt: Die Gläubigen dürfen für das Offizium und das Nüchternsein die mittlere Zeit einhalten, sind aber nicht dazu verpflichtet. Zwar wurde nur für zwei Akte: das kirchliche Offizium und das Nüchternsein, diese Antwort gegeben, allein dieselbe war doch klar und entschieden und konnte als Erklärung der Antwort vom Jahre 1873 angesehen werden.

In Deutschland wurde am 1. April 1893 die mittlere Zeit für das bürgerliche Leben offiziell eingeführt, und der Bischof von Trier, Msgr. Korum, befragte die Konzilskongregation, ob man sich für die private Rezitation der Vesper und die Antizipation der Metten an die offizielle Zeit halten dürfe. Die am 22. Juli 1893 erfolgte Antwort lautete affirmative, wie schon die hl. Poenitentiarie zweimal geantwortet hatte.

Schließlich kam auch die Ritenkongregation von ihrer ursprünglichen Strenge zurück und schloß sich den Entscheidungen der anderen Kongregationen an. Auf die Frage: Darf die Stunde der Rezitation des Offiziums ohne Unterschied berechnet werden nach dem Ortsmeridian oder nach dem sogenannten offiziellen Meridian von Greenwich, der der Ortszeit um etwa 20 Minuten vorhergeht, antwortet sie am 12. Mai 1905: ad libitum.

Diese letzte Antwort gibt das kirchliche Gesetzbuch in der oben zitierten Weise wieder. Infolgedessen entsteht die bereits angedeutete Frage: Ist es erlaubt, an demselben Tage verschiedene Uhren für die Ausführung verschiedener Gebote zu gebrauchen? Am Freitag gegen Mitternacht nach der einen Uhr Fleisch zu essen, nach der anderen nüchtern zu bleiben für die

morgige heilige Kommunion? An einem Fasttag, etwa an der Pfingstvigil, gegen Mitternacht seinen Hunger erst in voller Mahlzeit zu stillen, um dann doch am folgenden Morgen gemäß der anderen Uhr die heilige Messe zu feiern? Darf der Priester um dieselbe Zeit, zwischen 12 und ½1, man könnte sie die neutrale Zeit nennen, das Offizium des vorigen Tages zu Ende beten und unmittelbar danach innerhalb derselben Zeit, suppositis supponendis, die kleinen Horen für den folgenden Tag beginnen?

Vor allem sei bemerkt, daß bei der Anwendung des § 33 des kirchlichen Gesetzbuches manche Schlußfolgerungen sich mit Sicherheit ergeben, während andere Gegenstand der Diskussion sind.

Ohne zu zögern, darf der Priester an der Westgrenze Deutschlands zwischen 12—12½ Uhr gesetzlicher Zeit essen oder trinken und doch am Morgen die heilige Mese feiern, da die gesetzliche Stunde 12½ (nur annähernd genommen) der wirklichen Mitternacht entspricht. Bis dahin darf er auch das Offizium des Tages zu Ende führen. In manchen unserer Krankenhäuser ist man sogar gewohnt, dem dienenden Personal unmittelbar vor 12.30 Uhr eine Stärkung zu verabreichen, ohne Furcht, das jejunium eucharisticum zu brechen.

Im Luxemburgischen, wo man nur für den Sommer die mitteleuropäische Zeit als gesetzliche Zeit befolgt, scheidet diese Lizenz für die Wintermonate aus. Hingegen darf man dort im Winter, wie stets in den Nachbarorten Belgiens und Frankreichs, das Offizium für den morgigen Tag bereits um ½2 antizipieren, d. h. wenn die offiziellen Uhren ½2 zeigen, weil diese Zeit der wirklichen zweiten Stunde entspricht. Die Priester, welche Mitglied der Unio Apostolica sind, dürfen unter diesen Umständen schon um ½1 mit dem Offizium des folgenden Tages den Anfang machen; als Mitgliedern des Priester-Missionsvereins ist es ihnen erlaubt, bereits um ½12 Uhr zu antizipieren, wenigstens dann, wenn sie Vesper und Complet gebetet haben. Als vernünftiger Grund, der für diese Antizipation von Vesper und Complet erfordert wird, darf nach der Meinung gewiegter Moralisten die Ermöglichung der Anwendung des Privilegs angesehen werden.

Die verschiedenen Zeitsysteme gelten auch für Can. 821, nach welchem die heilige Messe nicht früher als eine Stunde vor der Morgenröte und nicht später als 1 Uhr des Nachmittags beginnen darf. Nach der alten Regel, die noch in den Rubriken des Missale zu lesen ist, mußte die heilige Messe zwischen der Morgenröte und dem Mittag gefeiert werden, wobei die Interpreten zu bemerken pflegten, diese Zeit sei nicht mathematisch, sondern moralisch aufzufassen, und es genüge, daß die Messe kurz vor 12 Uhr beginne. Für die neue Regel ist diese Interpretation wertlos, da Can. 824 nicht bloß weit über die frühere Zeitbestimmung hinausgeht, sondern auch ausdrücklich sagt, daß die Privatmesse um ein Uhr, wenngleich nicht später, beginnen darf. Nach der mitteleuropäischen Zeit wäre in hiesigen Gegenden diese erste Nachmittagsstunde, als Ortszeit aufgefaßt, gleichbedeutend mit 1½ Uhr. Dabei versteht es sich von selbst, daß bei Anwendung der vom Kirchenrecht gegebenen Lizenzen jeder Gesetzesbetrug auszuschließen ist. Wer am Abend Vesper und Komplet zu beten vergessen hat und dies erst nach 12 Uhr gesetzlicher Zeit bemerkt, ist an und für sich nicht verpflichtet, das Vergessene zwischen 12 und 12½ nachzuholen, wenn er gewohnt ist, sich an die offizielle Zeit zu

halten. Wer aber dieselben Offiziumsteile aufschiebt in der Absicht, sie vor ½1 (Ortszeit) zu Ende zu führen, darf nicht nach der zwölften Stunde umsatteln, um zu seinen vermeintlichen Gunsten die gesetzliche Zeit zu gebrauchen, weil er in diesem Fall sich eines offensichtlichen Betruges schuldig machte und von schwerer Sünde nicht freigesprochen werden könnte.

Bisher, wo es sich um denselben Akt und dasselbe Zeitsystem handelte, bewegten wir uns auf sicherem Gebiete. Für die vier im kirchlichen Gesetzbuch angeführten Fälle: die Feier der hl. Messe, die private Rezitation des Offiziums, den Empfang der hl. Kommunion, das Fasten und die Abstinenz darf jeder ohne Zögern eine der drei eben daselbst angegebenen Zeitsysteme in Anwendung bringen. Ob man bei Abfassung des Codex an die beiden letzten in Betracht kommenden Fälle nicht gedacht hat: an die Sonntagsruhe und die Gewinnung der Ablässe? P. Vermeersch glaubt[2], man dürfe den im Can. 33 angeführten Akten diese beiden hinzufügen, so daß man am Samstagabend etwa bis 12½ Uhr arbeiten dürfe, unter der Bedingung freilich, daß der Sonntag dann doch seine 24 Stunden habe.

Anders verhält es sich mit der Anwendung verschiedener Zeitsysteme bei verschiedenen Akten, und zu dieser Kategorie gehört der oben zitierte Fall des reisenden Priesters.

Zwei Sentenzen stehen sich hier gegenüber, von denen die affirmative von P. Vermeersch, P. Creusen, P. Vincent Mercier und anderen verteidigt wird und sowohl wegen der Autoritäten, die sie verteidigen, als auch wegen der Gründe, auf die sich stützt, als zweifellos probabel anzusprechen ist.

Diese Gründe beruhen darauf, daß von keiner Seite, durch keinen Gesetzestext, durch keinen notwendigen Widerspruch die Freiheit der Wahl zwischen der einen und anderen Zeit beschränkt wird.

Durch keinen Gesetzestext; denn der Wortlaut des Canon 33 enthält keine Restriktion, keine Unterscheidung. Auch in den früheren Antworten haben die Kongregationen niemals von einem disiunctive gesprochen, wenn sie es als erlaubt erklären, für das kirchliche Offizium und das Jejunium eucharisticum die wahre oder die mittlere Zeit zu gebrauchen.

Die gleichzeitige Anwendung der zwei verschiedenen Zeitsysteme involviert in dieser Interpretation keinen Widerspruch. Das eben wollen die Gegner beweisen: Es ist Mitternacht, und es ist nicht Mitternacht, sagen sie; es ist nach euch zweimal Mitternacht innerhalb weniger Stunden! Der Freitag hat aufgehört, und der Samstag hat noch nicht begonnen! Ist das nicht ein Widerspruch? Nein, antworten wir, es ist kein Widerspruch. Versteht man unter Mitternacht die wahre Hälfte der Nacht, dann kann es naturgemäß nur eine Mitternacht geben; faßt man die Mitternacht aber auf, wie die Kirche sie in ihrer Gesetzgebung als identisch mit der 12. Nachtstunde auffaßt, dann kann und muß man eine doppelte oder mehrfache Mitternacht unterscheiden: eine wirkliche, eine mittlere, welche die Ortszeit angibt, und eine offizielle oder gesetzliche. So ist es wahr, daß es um eine bestimmte Stunde Mitternacht und nicht Mitternacht ist, je nach dem einen oder andern Zeitsystem. Das ist zweifellos kein Widerspruch, d. h. affirmatio et negatio eiusdem de eodem secundum idem.

Der Freitag hat aufgehört, und der Samstag hat noch nicht begonnen,

[2] Summa novi juris n. 19.

sagen die Gegner weiter. Die Antwort lautet: Der offizielle Freitag hat aufgehört, und damit hat der offizielle Samstag begonnen; das ist wahr. Allein nach dem Abschluß des gesetzlichen Freitags erlaubt uns der Codex den Genuß des Fleisches, wenigstens dann, wenn nicht der gesetzliche Samstag auch ein Abstinenztag ist. Und diese Erlaubnis haben wir benutzt. Wenn ich mich morgens um 6 Uhr frage, ob ich noch nüchtern bin, darf ich sagen: Nach der Ortszeit bin ich es, und das ist genug; denn das kirchliche Gesetz erlaubt den gleichzeitigen Gebrauch der beiden Stundensysteme. Liegt darin eine Contradictio oder affirmatio et negatio eiusdem de eodem secundum idem?

Also darf man auch, werfen die Gegner ein, wenn zwei Abstinenztage aufeinander folgen, in der Mitte derselben, in der sogenannten neutralen Zone, Fleischspeisen genießen! Das nicht. Am Schluß des Freitags nach gesetzlicher Zeit beginnt der gesetzliche Samstag: ein Abstinenztag; am Schluß des Freitags nach der wirklichen Zeit beginnt der wirkliche Samstag: abermals ein Abstinenztag; darum gibt es diesmal keine neutrale Zone, die man für die Freiheit in Anspruch nehmen könnte. Damit ist denn auch die Lösung der beiden angeführten Fälle gegeben.

Der reisende Priester darf am Freitag nach 12 Uhr gesetzlicher Zeit seinen Fleischimbiß zu sich nehmen und doch am Morgen zelebrieren, weil einerseits punkt 12 Uhr der Freitag mit seiner Abstinenz vorüber ist, anderseits der Priester sich sagen darf, daß er seit Mitternacht (Ortszeit) nichts mehr zu sich genommen hat.

Auch die Krankenschwester darf probabiliter in der Nacht vom Freitag auf den Samstag zwischen der offiziellen und lokalen Mitternacht das Stückchen Fleisch essen, das man ihr darreicht, und doch am folgenden Morgen mit den übrigen am Kommuniontisch erscheinen. Freilich bleibt es ihr verwehrt, in der vorhergehenden Nacht vom Donnerstag auf den Freitag dasselbe Experiment zu machen und nach der offiziellen 12. Nachtstunde Fleisch zu essen, weil sonst der Freitag für sie keine volle 24 Stunden zählen würde, von 12 bis 12 Uhr. Darum wird sie am Donnerstagabend ihren Imbiß etwas früher nehmen müssen, vor 12 Uhr oder auf das Fleischessen verzichten.

Es ist wahr, daß diese Doktrinen dem schlichten, einfachen Gemüt auffallend, befremdend, unverständlich erscheinen. Allein es gibt in den Gesetzgebungen, auch der kirchlichen, manch andere Lehren und Folgerungen, die denselben Charakter des Auffälligen, Fremdartigen an sich tragen, von denen man beinahe sagen dürfte, daß sie sententiae piarum aurium offensivae sind. In zwei angrenzenden Diözesen mit verschiedenen Indulten oder partikulären Gesetzen können solche, fromme Ohren beleidigende Lizenzen sogar leicht vorkommen. Man denke sich eine an das Bistum Trier angrenzende Diözese, in welcher an den Mittwochen der Fastenzeit Abstinenz zu halten ist, in welcher weder das Fest Epiphanie noch der Ostermontag oder Osterdienstag ein gebotener Feiertag ist, wohl aber Mariä Himmelfahrt. Der Fall ist nicht rein platonisch, da das alles für die Diözese Luxemburg zutrifft.

Gesetzt, ein Untertan der letzteren Diözese ladet sich an jedem Mittwoch der Fastenzeit bei seinem deutschen Freunde jenseits der Mosel oder der Our zu Tisch ein, um mit ihm Fleisch zu essen; er fehlt nicht gegen das Kirchengesetz. Ein Deutscher kommt am Feste Epiphanie, auf Ostermontag oder Pfingstmontag am Morgen ins Luxemburgische, so daß er vor Beginn der

letzten Messe hier angekommen ist, ohne eine hl. Messe anzuhören, zu der er an diesem Tage an sich verpflichtet ist. Er fehlt nicht gegen das zweite Kirchengebot.

Wenn der Luxemburger an den Mittwochen der Fastenzeit auf seinen Feldern jenseits der Mosel arbeitet, darf er bei der Hauptmahlzeit, die er dort einnimmt, Fleisch essen, ja, wenn er nicht zum Fasten verpflichtet ist, mehrmals und so oft er will. Auch darf er daselbst, falls kein Ärgernis entsteht, am Feste Mariae Himmelfahrt arbeiten, wie es der Deutsche hinwiederum am Epiphaniefest auf seinen Feldern im Luxemburgischen tun darf.

Eine Fraus legis ist nach den Autoren nicht zu befürchten, da jener ein Gesetz nicht hintergeht, der sich in jene Umstände versetzt, unter denen das Gesetz nicht besteht.

Vielfach wird neuerdings eine Moralfrage besprochen, deren negative Lösung denselben Charakter des Befremdenden, für fromme Herzen Unbegreiflichen mit sich führt, ob nämlich das Kind, das vor dem vollendeten siebten Lebensjahr die hl. Kommunion empfängt, zum jejunium eucharisticum verpflichtet sei. Es handelt sich selbstverständlich nicht um die hl. Wegzehrung. Die kategorische Antwort einer französischen, in der Regel sehr reservierten religiösen Wochenschrift (Ami du Clergé) lautet Nein, weil das Gesetz des Nüchternseins vor der hl. Kommunion ein reines Kirchengesetz sei und darum nur jene verpflichte, die das siebte Lebensjahr vollendet haben.

Wie dem auch sei, bei allem bleibt wahr, was der Weise sagt: Non enim omnia omnibus expediunt[3], was St. Paulus, sich wiederholend, sogar zweimal erklärt: Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt[4]; wahr auch, daß dem Volke nicht alle Theorien und Schlußfolgerungen einer oft mehr spekulativen als praktischen Kasuistik vorzuführen sind und daß neben der Moral auch die Aszese ihre Rechte zu wahren hat.

## LUDWIG FREIHERR V. PASTOR (†) ÜBER DIE GALILEI-FRAGE.

Von P. Adolf Müller S. J., Ignatiushaus, Trier.

Der erst vor kurzem (30. Sept. 1928) zum ewigen Lohne heimgegangene verdienstvolle Geschichtsschreiber der Päpste, Ludwig von Pastor, hat durch Gottes gütige Vorsehung sein arbeitsfreudiges Leben erst dann beschlossen, als sein monumentales Lebenswerk zu dem von ihm selbst beabsichtigten Abschlusse gelangt war. Wie dankbar nahmen seit 1886 die Päpste selbst, ein Leo XIII., ein Pius X., ein Benedikt XV. und der glorreich regierende Papst Pius XI. die in rascher Folge vollendeten (13) Bände aus seiner Meisterhand entgegen! Mit gerechtem Stolze weisen wir deutsche Katholiken auf diesen großen Schüler eines Johannes Janssen, des Geschichtsschreibers des deutschen Volkes hin. Ihm ist es wie kaum einem andern gelungen, das schier unübersehbare Material der um den Stuhl Petri sich abspielenden Tatsachen nicht bloß zu sichten, zu ordnen, zu verstehen und zu verarbeiten, sondern auch in klarer, ja glänzender Darstellungskunst einem über den ganzen Erdkreis verbreiteten Leserkreise vieler Millionen zu unter-

[3] Eccli. 37, 51.
[4] I. Kor. 6, 42; 10, 22.

breiten. „Bei welchem nichtgläubigen Geschichtsschreiber der Gegenwart", so schreibt mit Recht Dr. Jos. Eberle (Schönere Zukuntf 14. 10. 28), „findet sich die gleiche Weite des Gesichtskreises, die gleiche religiöse Beschwingtheit und zugleich der gleiche nüchternste, vor der Zeichnung keines Schattens, keiner Entartung zurückschreckende Realismus?" — „Wir dürfen Gott danken", sagt P. Duhr (Stimmen der Zeit, März 1929, S. 423), „daß er uns in dem Papsthistoriker ein Beispiel gegeben, ohne Furcht vor der Wahrheit der Wahrheit Zeugnis zu geben, selbst da, wo die Wahrheit für den Augenblick abträglich erscheinen könnte."

Aus den tausenden, oft schwierigsten, derartiger mit großem Geschick und voller Unparteilichkeit behandelten Fragen sei hier nur eine herausgegriffen, die unter den Pontifikaten Pauls V. und Urban VIII. die Gemüter erregte und noch Jahrhunderte hindurch erregen sollte, die sogenannte Galilei-Frage, die gerade in den letzterschienenen Bänden (XII u. XIII) ihre ebenso ruhige, wie eingehende und abschließende Behandlung findet.

Wir älteren Jahrgänge erinnern uns noch sehr wohl aus der Zeit des Vatikanischen Konzils, wie hoch noch die Wogen dieser „Frage" damals gingen. Glaubten doch die hartnäckigen Gegner einer päpstlichen Unfehlbarkeit gerade in der Verurteilung Galileis, des „großen Sternforschers", einen unwiderleglichen Beweis zu finden, daß der Papst nicht bloß fehlbar sei, sondern wirklich einem, wie sie meinten, unverzeihlichen Irrtum verfallen sei. Schreiber dieser Zeilen erinnert sich noch sehr wohl, wie sein damaliger Theologieprofessor, der spätere Kardinal Franzelin, die Behandlung dieser Angelegenheit mit den Worten einleitete: „Ich betrete dies Gebiet nur sehr ungern, denn heutzutage streiten selbst Schuster und Schneider über Galilei." Wir damaligen Theologiestudierenden der römischen Gregoriana hatten allerdings bereits eine gründliche fachmännische Einführung in die Frage erhalten durch die interessanten Vorlesungen des rühmlichst bekannten P. Angelo Secchi, deren Niederschlag noch später erkenntlich wurde in den gelehrten Abhandlungen eines Universitätsprofessors Dr. Joseph Pohle[1], unseres damaligen Mitschülers im Germanikum und an der Gregorianischen Universität zu Rom.

Vor etwa zwanzig Jahren (1909) hat die Schriftleitung der „Stimmen aus Maria Laach" (jetzt „Stimmen der Zeit") zwei Ergänzungshefte unmittelbar nacheinander erscheinen lassen[2], in denen dieselbe Frage ziemlich erschöpfend behandelt wird. Mit nicht geringer Genugtuung sahen wir, wie enge sich Pastor an unsere damaligen Ausführungen anlehnt. Er konnte dies um so zuversichtlicher, da unsere eigenen Darlegungen sich Schritt für Schritt auf die große, 20 stattliche Kleinfoliobände füllende Dokumentensammlung stützte, die Antonio Favaro soeben vollendet hatte[3].

Wie nun der berühmte Geschichtsschreiber der Päpste in der Behandlung der Frage gewissermaßen einen Auszug unserer (in den Fußnoten beständig zitierten) Arbeit lieferte, ohne in irgendeinem wesentlichen Punkte anderer

[1] Die Sternenwelten und ihre Bewohner, 7. Aufl., Bachem, Köln, S. 38 ff.

[2] I. Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem. II. Der Galileiprozeß (1632—1633) nach Verlauf und Folgen von P. Adolf Müller, Professor der Astronomie usw. Freiburg, Herder 1909.

[3] Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia. Firenze 1890 ff.

Meinung zu sein, so dürfte es nicht überflüssig scheinen, hier zum Besten unserer Leser und zur weiteren Empfehlung seiner beiden letzten Bände eine kurze Übersicht seiner durch Kürze, Klarheit und Übersichtlichkeit sich auszeichnenden Darstellung zu liefern. Behandelt sie doch eine Frage, die auch heute ihre Bedeutung besonders für die kirchliche Apologetik nicht verloren hat, über die jeder Theologiestudierende gerne eine kurze, aber dennoch zuverlässige Orientierung haben möchte.

„In die Regierung Pauls V. (so hebt Pastor in dem diesem Papste gewidmeten XII. Bande S. 203 seiner Geschichte seine diesbezüglichen Erwägungen an) fällt der erste vielbesprochene Zusammenstoß zwischen den römischen Theologen und den Vertretern der entstehenden neueren Naturwissenschaft.

Wie die Anfänge der neueren Astronomie an Kopernikus, so knüpft sich die Grundlegung der heutigen Physik vor allem an Galileo Galilei, geboren zu Pisa 1564, seit 1589 Professor in seiner Vaterstadt, seit 1592 in Padua. Solange man alles in seinen Werken als sein ausschließliches geistiges Eigentum ansah, hat man den genialen Pisaner sogar schlechthin als den alleinigen Schöpfer der neueren Physik gepriesen, der sie sozusagen aus dem Nichts hervorgerufen habe. So glänzend ist nun nach der heutigen Forschung seine Stellung nicht. Er hatte Vorgänger, deren Arbeiten er benutzt, freilich meist, ohne sie zu nennen; aber fast alles, was er anrührte, hat sich unter seiner Hand entwickelt und vervollkommnet. In der Erfindungsgeschichte des Thermometers und der Pendeluhr, des Fernrohrs wie des Mikroskops muß sein Name genannt werden, wenn sich auch nicht überall sein genauer Anteil an der Erfindung zweifellos feststellen läßt. Sein höchster und unbestrittener Ruhmestitel bleibt die Förderung der physikalischen Mechanik. Die Gesetze, denen der fallende und geworfene Körper sowie das schwingende Pendel folgt, wurden von ihm endgültig festgestellt. Eine Frucht seiner Studien bildet namentlich auch die richtige Anschauung von dem Beharrungsvermögen der Körper, dem sogenannten Trägheitsgesetz. Erst in seinem Greisenalter (1638) faßte Galilei diese Forschungen in seinem reifsten Werke zusammen[4]. Sie waren das Ergebnis einer Lebensarbeit; denn schon in Pisa und Padua hatten diese Dinge seine Aufmerksamkeit lebhaft beschäftigt. Dem Grundsatz, daß man nur durch die Beobachtung und den Versuch den Naturerscheinungen auf den Grund kommen kann, hat er für immer Bahn gebrochen; insofern mag man Galilei den eigentlichen Begründer der neueren Physik nennen."

Diese allgemeine Würdigung vorausgeschickt, schildert Pastor, wie durch die (holländische) Erfindung des Fernrohrs, das Galilei auf die Himmelskörper, Sonne, Mond, Wandel- und Fixsterne richtete, der Sternkunde ganz neue Welten sich öffneten. Eine Entdeckung nach der anderen fiel dem glücklichen Finder in den Schoß; brachten seinen Namen in aller Mund; brachten dem jetzt berühmt werdenden Gelehrten selbst in der ewigen Stadt Rom (1611) höchste Ehrenbezeugungen (XII. 204).

Galilei sah in dem allmählichen Ausbau seiner Entdeckungen eine Bestätigung der von dem ermländischen Domherrn Nikolaus Kopernikus vor vielen Jahren aufgestellten neuen Weltanschauung. Sie zum Beweise für das koper-

[4] Dialogo delle scienze nuove (Unterhaltung über neue Wissenszweige).

nikanische Weltsystem auszugestalten, schien ihm der sicherste Weg, den billig errungenen Ruhm zu behaupten (205).

Die großartige Einfachheit, mit der des Kopernikus heliozentrisches Weltsystem die so verwickelte scheinbare Planetenbewegung erklärte, und die Beobachtung, wie die neuen Entdeckungen sich harmonisch in dasselbe einfügten, mochten ihn für seine Person von der Wahrheit des neuen Systems (bis zu einem gewissen Grade) überzeugen; die herausfordernde Art und Weise, wie er andern gegenüber ohne wirklich stichhaltige Beweise dafür eintrat, mußte notwendig schwere und verhängnisvolle Zusammenstöße zur Folge haben (206).

Über des Kopernikus berühmtes Werk war auf Grund einer eingeschwärzten Vorrede die Ansicht verbreitet, es trage das neue Weltsystem nicht als Ausdruck der wirklichen Verhältnisse in der Sternenwelt, sondern nur als Hypothese zur Erleichterung der astronomischen Rechnungen vor[5]. Als nun Galilei auf Grund seiner Entdeckungen das kopernikanische System als Wahrheit verteidigte, fragten sich viele, wie denn diese Auffassung zu manchen Stellen der Heiligen Schrift stimme. Galilei hingegen nannte es geradezu einen Mißbrauch, bei rein natürlichen Wahrheiten, bei denen der Glaube nur sehr mittelbar berührt werde, vor allem die Heilige Schrift zu Rate zu ziehen (207).

Die gleichen Gedanken finden sich bei Augustinus und andern Kirchenvätern, aber es konnte den Theologen trotzdem nicht willkommen sein, daß ein Laie sie über die Auslegung der Heiligen Schrift belehrte, und das um so weniger, da in Deutschland die Lehre Luthers auch gerade deshalb so große Fortschritte gemacht hatte, weil jedwedem das Recht zugestanden war, die Heilige Schrift nach eigenem Gutdünken zu erklären.

Galilei hingegen warf sich trotz aller Warnungen seiner Freunde nunmehr auf die theologische Seite der Frage, indem er eine Abhandlung in Form eines Briefes (an die Großherzogin-Mutter Christina von Toskana) verfaßte, die auf nahezu 40 Seiten das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft des näheren erörterte und dabei seine früheren Aufstellungen ausdrücklich wiederholte. Die Schrift wurde der römischen Indexkongregation zur Kenntnis gebracht. Bei der römischen Inquisition wurde sie darauf geprüft, aber im ganzen günstig beurteilt. Zu einer Äußerung über das neue Weltsystem und seine Beziehungen zur Heiligen Schrift bot das Schreiben keinen zwingenden Anlaß (208).

Bald jedoch waren neue in leichtverständlicher Sprache abgefaßte Schreiben des unruhigen Gelehrten in Betracht zu ziehen. Besonders die beiden darin vertretenen Sätze über den Stillstand der Sonne und die jährliche und tägliche Bewegung der Erde wurden den Räten der Inquisition zur Prüfung vorgelegt (209). Die Theologen der Inquisition, zumal die Kardinäle Bellarmin und Conti, waren entschlossen, bei der Erklärung, welche die Kirchenväter von den fraglichen Stellen der Heiligen Schrift gegeben hatten, so lange zu verharren, bis ein durchschlagender Beweis für die alleinige Richtigkeit des neuen Weltsystems erbracht wäre. Für einen solchen mußte man bekanntlich aber auf Newton (1686) und Bradley (1725) warten[6]. Galilei mochte um-

[5] Vgl. Müller, Kopernikus 101 ff.
[6] Vgl. Müller: Galileiprozeß 197 f.

gekehrt durch seine offenbar verfehlten Beweisversuche die Theologen zu der Ansicht gebracht haben, ein wirklicher Beweis sei unmöglich und auch in Zukunft nicht zu erwarten. Galilei benahm sich während der Verhandlungen (in Rom) recht unklug; wie der toskanische Gesandte nach Florenz berichtete, schien er sich in den Kopf gesetzt zu haben, „den Eigensinn der Mönche brechen und einen Kampf führen zu wollen, in dem er doch nur unterliegen konnte" (210). Das vom Gesandten vorhergesehene böse Ende kam. Die beiden Sätze vom Stillstand der Sonne und der Beweglichkeit der Erde wurden von den Beratern der Inquisition verworfen: der erste als töricht (rein philosophisch betrachtet), ja als förmlich häretisch, weil im Widerspruch mit der Heiligen Schrift und deren Auslegung durch die Kirchenväter und Theologen — der zweite als ebenso unrichtig und als mindestens irrig im Glauben.

Ob und inwieweit die unter dem Vorsitze des Papstes stattfindende Versammlung der Inquisitionskardinäle dies Urteil billigte oder sich zu eigen machte, wird nirgendwo gesagt. Ein Lehrdekret über das Weltsystem wurde nicht erlassen. Gegen Galilei wollte man Milde üben. Kardinal Bellarmin wurde beauftragt, ihn zum Aufgeben der kopernikanischen Lehre zu vermögen. Dies scheint Galilei auch versprochen zu haben; jedenfalls wurde von einem ausdrücklichen Verbote einer seiner Schriften abgesehen (211). Man begnügte sich mit dem Verbote einiger von Kopernikus, von Stunika und Foscarini verfaßter Bücher, die das neuheliozentrische Weltsystem verteidigten, sowie mit dem Allgemeinverbote ähnlicher Schriften[7]; und das erst zu einer Zeit (1616), wo protestantischerseits, von Seiten Luthers, Osianders, Melanchthons und Tycho Brahe's längst ähnliche Verurteilungen vorausgegangen waren[8] (212).

Selbst nach dem Urteile des gewiß zuverlässigen deutschen astronomischen Bahnbrechers Joh. Keppler war es dem Übereifer und dem Ungestüm Galileis in erster Linie zuzuschreiben, daß die römischen Kongregationen zum Spruch in einer Sache gedrängt wurden, die noch nicht spruchreif war und für deren bedauernswerte Folgen Galilei selbst nicht an letzter Stelle verantwortlich ist[9]. Für ihn selbst waren diese Folgen zunächst weniger empfindlich, durch das Wohlwollen, das Paul V. und manche Kardinäle (Bellarmin und andere) ihm auch jetzt noch bewiesen (213).

Was Keppler am meisten schmerzte, war der Umstand, daß des Kopernikus Werk, das bereits 80 Jahre hindurch in aller Händen sein durfte, so der Öffentlichkeit entzogen werden sollte. Auf die Vernichtung dieser epochemachenden Forscherleistung war es aber auch keineswegs abgesehen. In dem Gutachten der Indexkongregation (über die verlangte „Verbesserung") steht der Satz an der Spitze, das Werk müsse zum Frommen des christlichen Gemeinwesens durchaus erhalten und geschützt werden. Nur ganz wenige Stellen des Buches, wo von dem neuen System wie von einer feststehenden Wahrheit die Rede war, sollten geändert werden[10], um demselben seinen weiteren freien Umlauf zu gestatten.

---

[7] Den Wortlaut siehe Müller: Galileo Galilei u. das kop. Weltsystem 158

[8] Vgl. Müller, Kopernikus 107, 122 f.

[9] Vgl. Müller: J. Keppler, der Gesetzgeber der neueren Astronomie. Freiburg 1903, 104 f.

[10] Müller, Kopernikus 133 ff.